A

<36625985660015

Literaturgeschichte

des

achtzehnten Jahrhunderts.

Von

Hermann Hettner.

In drei Theilen.

Dritter Theil.

Die deutsche Literatur im achtzehnten Jahrhundert.

Zweites Buch.

Das Zeitalter Friedrichs des Großen.

Braunschweig,
Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn.
1864.

Geschichte

der

deutschen Literatur

im

achtzehnten Jahrhundert.

Von

Hermann Hettner.

Zweites Buch.

Das Zeitalter Friedrichs des Großen.

Braunschweig,
Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn.
1864.

Zweites Buch.

Das Zeitalter Friedrich's des Großen.

Erster Abschnitt.

Von der Thronbesteigung Friedrich's des Großen bis zum Beginn des siebenjährigen Krieges.
1740 — 1756.

Erstes Capitel.

Friedrich der Große und seine religiöse und politische Denkweise.

In der merkwürdigen kleinen Abhandlung, in welcher Kant die Frage: »Was ist Aufklärung« beantwortet, nimmt er das Recht in Anspruch, das Zeitalter der deutschen Aufklärung als das Jahrhundert Friedrich's des Großen zu bezeichnen.

Und sicher hat diese Bezeichnung noch in einem ganz anderen Sinne Grund und Wahrheit, als wenn die französische Literaturgeschichte von einem Jahrhundert Ludwig's XIV. oder die englische von einem Zeitalter der Königin Anna spricht. Allerdings hat Friedrich der Große sein ganzes Leben hindurch den Bewegungen der deutschen Bildung fremd und theilnahmlos gegenübergestanden; gleichwohl aber gebührt ihm der Ruhm, der mächtigste und nachhaltigste Förderer und Mehrer derselben gewesen zu sein.

Es war die wohlbegründete Einsicht in seine tiefste Eigenthümlichkeit, wenn Friedrich sich in seinem Alter mit Vorliebe den Philosophen von Sanssouci nannte und in einem sei-

ner Gedichte stolz von sich aussagt, daß die Philosophie alle seine Schritte geleitet habe. Hervorgegangen aus jener unaufhaltsam vorschreitenden Aufklärungsphilosophie, welche sich in England und Frankreich ausgebildet und in der letzten Zeit auch in Deutschland durch Thomasius, Leibniz und Wolff die wirksamste Vertretung und Verbreitung gefunden hatte, ist es seine eigenste geschichtliche Bedeutung und der Kern seiner unvergänglichen Größe, daß er diese bisher verfolgten und unterdrückten Gedanken und Bestrebungen fortan in Staat und Kirche zur herrschenden Macht erhob.

Deshalb ist es nicht blos biographisch, sondern auch geschichtlich von der höchsten Wichtigkeit, in den Bildungsgang und die innere Denkweise des großen Königs einen klaren Einblick zu gewinnen. Die Regierungsgrundsätze, welche er sich aus den Anregungen der ihm überkommenen Aufklärungsphilosophie gezogen hatte, wurden die Triebkräfte und Bedingungen jener gewaltigen Thaten und Ereignisse, welche ganz Deutschland umgestalteten und verjüngten, und die deutsche Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts zu einer der glänzendsten Epochen in der Geschichte der Menschheit machten.

Friedrich's philosophische Lehrzeit waren besonders die harmlos heiteren und doch so ernst thätigen Jahre seiner ländlichen Zurückgezogenheit in Ruppin und Rheinsberg. Der geistvolle und hochherzige junge Prinz genoß diese erste Selbständigkeit um so beglückter, je schmerzlicher schwere Jugendschicksale ihm bisher Glück und Freiheit vorenthalten hatten.

Ernst Christoph von Manteuffel, bekannt als einer der einsichtigsten Verkündiger der Wolff'schen Philosophie (vgl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrh. Th. 3, Buch 1, S. 250), und Ulrich Friedrich von Suhm, sächsisch-polnischer Gesandter in Berlin, machten ihn mit der Philosophie Christian Wolff's bekannt. Erzählt Friedrich der Große in einer seiner Dichtungen,

daß ihn in der Blüthe seiner Jugend Ovid und Ariost, und »als das Barthaar sein Kinn umschattete« Sophokles, Horaz und Cicero begeistert hätten, daß sein reiferes Jünglingsalter aber in Cäsar, Leibniz, Gassendi und vornehmlich in Epikur gelebt habe, so erheischt der letzte Theil dieses Selbstbekenntnisses eine um so schärfere Beachtung, da aus einem Briefe Suhm's vom 21. März 1736 erhellt, daß der Prinz damals sich so tief in materialistische Neigungen und Gedankengänge verstrickt hatte, um selbst vor der völligen Verneinung alles selbständigen und eigenartigen Seelenlebens nicht zurückzuschrecken. Suhm, erfüllt von der glühendsten Liebe und Begeisterung für den jungen Prinzen, dessen künftige Größe er ahnte, übernahm die mühevolle Aufgabe, denselben von seinen Zweifeln zu erlösen; er übersetzte ihm Wolff's metaphysisches Hauptwerk, die vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele, Abschnitt um Abschnitt in das Französische, und erläuterte ihm dasselbe in gründlich eingehenden, oft bis tief in die Nacht fortgesetzten mündlichen Unterhaltungen. Der junge Prinz ergriff diese Anschauung mit regster Erkenntnißlust. Am 13. März 1736 hatte ihm Suhm den Anfang seiner Uebersetzung gesendet. Und schon am 27. März antwortet Friedrich: »Allmälich beginne ich das Morgenroth eines neuen Tages in mir wahrzunehmen; es strahlt und leuchtet noch nicht völlig vor meinen Augen, aber ich sehe doch, daß es in der Möglichkeit menschlichen Wesens liegt, daß ich eine Seele habe und daß diese unsterblich ist; ich will mich auch fernerhin an Wolff halten, und kann mir dieser die Unsterblichkeit meines untheilbaren Wesens beweisen, so werde ich zufrieden und ruhig sein.« Ein anderer Brief vom 27. April lautet: »Ich studire Wolff mit großem Fleiß, und suche mir immermehr seine tiefe und richtige Denkart anzueignen.« Durch äußere Hindernisse eine Zeit lang von diesen stillen Studien abgerufen, vergleicht er in einem Brief vom 6. Mai die Unstillbarkeit seines Wissens-

durstes mit den Qualen des Tantalus; und am 18. Juli schreibt er vom Manöver aus Wehlau: »Wolff ist der feste Punkt, auf welchen meine ganze Aufmerksamkeit gerichtet ist; je mehr ich ihn lese, desto mehr giebt er mir inneres Genüge; Wolff's Buch sollte Jedermann lesen, um denken und forschen zu lernen.« Alle seine Briefe aus jener Zeit bezeugen dieselbe frohe Hingebung. Auch in den Plaudereien des gewöhnlichen Lebens, wie sie in den brieflichen Aeußerungen jener Zeit erhalten sind, ergeht er sich gern in dem Leibniz-Wolff'schen Satz vom Widerspruch und vom zureichenden Grund. Wie Wolff's Metaphysik, so läßt er sich auch Wolff's Logik und Moral übersetzen. Wir hören das dithyrambische Glücksgefühl der neu errungenen Freiheit, wenn Friedrich am 1. Januar 1737 an Suhm schreibt:

„Mon esprit languissoit dans une obscure nuit,
Quand le brillant flambeau, qui maintenant me luit,
Allumé par Vos mains vint éclairer mon ame.
Je respectai d'abord cette celeste flamme;
Et descendant du Ciel, l'auguste Verité,
Repandit dans mon coeur sa force et sa clarté."

Jedoch war die Wolff'sche Philosophie für Friedrich nur eine bald beseitigte Durchgangsstufe.

Noch am 12. September 1737 meldet Friedrich erfreut an Suhm, Wolff habe einen sehr anerkennenden Brief vom Cardinal Fleury erhalten, und ebenso habe der Bischof von Bamberg denselben besucht und ihm eine goldene Medaille von großem Werth überreicht. Noch berichtet er am 14. October 1739 mit sichtlichster Genugthuung die überraschende Neuigkeit, daß sein königlicher Vater, der einst Wolff aus Halle vertrieben hatte, jetzt täglich drei Stunden in den Schriften Wolff's lese; endlich sei die Zeit gekommen, daß die Vernunft triumphire und die Kabalen der Frömmler zu Schanden mache. Und es ist bekannt, wie die Zurückberufung Wolff's eine der ersten Regierungshandlungen Friedrich's war. Bald darauf aber sehen wir Friedrich in das allgemeine Vorurtheil, als sei Wolff

nur der verwässerte Leibniz, mehr als billig einstimmen. Als Friedrich im Jahre 1743 einmal in Halle weilte, ließ er den berühmten Philosophen, welcher noch kurz zuvor seine lebhafteste Begeisterung gewesen, unbeachtet im Vorzimmer stehen, ohne für ihn ein Wort freundlicher Anrede zu haben. In einem Briefe, welchen er am 18. Juni 1746 an Wolff schrieb, warf er ihm mit herber Schonungslosigkeit das Schwerfällige und Weitschweifige seiner Darstellung vor. Kleine Abhandlungen würden mehr wirken als dicke Quartanten. Fast klingt es wie eine wehmüthige Erinnerung an seine eigene schönste Jugendzeit, wenn lange Jahre nachher, 1780, in einer seiner letzten Schriften, in den bekannten Betrachtungen über die deutsche Literatur, der greise König den deutschen Schulen und Universitäten wieder Wolff's Logik aufs wärmste empfiehlt.

Wolff's Einfluß war in Friedrich durch den Einfluß Voltaire's verdrängt worden. Und durch Voltaire, für welchen Friedrich von Jugend auf die ausgesprochenste Bewunderung hegte, hatte er die englische Philosophie, Newton und Locke, kennen gelernt. Diese neuen Einwirkungen waren gesteigert worden, als der Prinz am 8. August 1736 mit Voltaire persönlich in den lebhaftesten und umfänglichsten Briefwechsel getreten war. Eine Zeitlang hatte er noch zwischen beiden Richtungen geschwankt; er hatte die Gegensätze, durch welche Wolff und die englisch-französische Aufklärungsphilosophie von einander getrennt waren, auszugleichen und zu innerer Einheit emporzuheben gesucht. Er übersendete an Voltaire die bedeutendsten Werke Wolff's, so weit sie in französischer Uebersetzung vorlagen; er führte mit Voltaire einen langen brieflichen Streit über den Wolff'schen Begriff des Einfachen und Untheilbaren, über den Satz vom zureichenden Grund und über die Freiheit und Nothwendigkeit des menschlichen Willens. Er bethätigte in diesem Streit eine so zähe Widerstandskraft und eine so glänzende Waffenführung, daß

Voltaire schmeichelnd erwiderte, es komme ihm vor, als ob ein Leibniz oder Wolff an ihn schreibe. Zuletzt aber hatte doch der Standpunkt Voltaire's die Oberhand gewonnen. Die Leibniz-Wolff'sche Lehre galt ihm, wie er sich später einmal (Werke, Bd. 7, S. 112) ausdrückte, seitdem nur als ein willkürlicher, wenn auch höchst geistvoller Roman; um so lauter dagegen wurde Locke von ihm gepriesen, als der einzige Metaphysiker, welcher den Ueberschwenglichkeiten der Einbildungskraft durch die unverbrüchlichen Forderungen des gesunden Menschenverstandes Schweigen gebiete, welcher einzig und allein der sinnlichen Erfahrung folge, so weit ihn diese zu führen vermöge, und sodann bedachtsam anhalte, wenn ihn dieser Führer zu verlassen beginne.

Seit dieser Zeit hatte Friedrich mit seiner inneren Bildung abgeschlossen. Und man muß sagen, daß ihm alle wesentlichsten Fragen der Philosophie offen vor Augen standen; aber freilich lag es in der Eigenthümlichkeit seiner vorwiegend auf lebendige Handlung gestellten Natur und in dem hohen Beruf seiner machtvollen Stellung, daß sein Denken vorzugsweise immer nur auf die nächsten Anliegen der Religion und Politik gerichtet blieb.

Gleich Locke und Voltaire war Friedrich der Große in seinen religiösen Ansichten Deist. Das heißt, das Dasein und die Persönlichkeit Gottes war ihm unumstößliche Gewißheit; aber nicht auf Grund der biblischen Offenbarung, sondern auf Grund prüfender Vernunfterkenntniß. »Die metaphysischen Dinge,« schreibt Friedrich am 8. Februar 1737 an Voltaire, »gehen über unser Fassungsvermögen; vergeblich suchen wir sie zu ergründen. Mein System beschränkt sich lediglich darauf, daß ich das höchste Wesen anbete, welches allein gut, allein barmherzig und darum allein meiner Verehrung werth ist, daß ich die Leiden der Menschheit nach Kräften zu mildern und zu erleichtern suche, und daß ich mich in allem Uebrigen in den Rathschluß des Schöpfers ergebe, der über mich verhängen wird, was ihm gut scheint und

von dem ich, geschehe auch was da wolle, nichts zu fürchten habe.« Und zwar finden wir bei Friedrich genau dieselbe Beweisführung und dieselbe Begrenzung seines Gottglaubens wie bei Voltaire. Ganz wie dieser legte auch er jederzeit das Hauptgewicht auf den sogenannten teleologischen Beweis, welcher von der Zweckmäßigkeit in der Ordnung und Einrichtung der Welt zur Annahme bewußter Endabsichten, und von dieser zur Unabweislichkeit eines weisen und selbstbewußten Bau- und Werkmeisters aufsteigt. »Die ganze Welt,« sagt Friedrich der Große noch 1770 in dem Examen critique du Système de la Nature (Werke, Bd. 9, S. 154), »beweist das Dasein einer höchsten bewußten Endursache; man braucht blos die Augen zu öffnen, um sich von ihr zu überzeugen. Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, hervorgebracht von der Natur; also muß die Natur unendlich einsichtiger und vernünftiger sein als der Mensch; denn anzunehmen, die Natur hätte dem Menschen Vollkommenheiten gegeben, welche sie selbst nicht besitzt, wäre ein Widerspruch.« Und weiter: »Wäre die Natur blind, so würde sie ohne Absicht und ohne Zweckbeziehung handeln und könnte daher nie jene Meisterwerke hervorbringen, welche der menschliche Scharfsinn im unendlich Kleinsten wie im unendlich Größten bewundert. Die Zwecke, welche sich die Natur in ihren Werken vorgesetzt hat, springen so unwiderleglich in die Augen, daß man gezwungen ist, eine höchste und allweise Ursache, welche dem Ganzen nothwendig vorsteht, anzuerkennen; das Auge einer Milbe, ein Grashalm, sind hinreichend, die bewußte Vernünftigkeit des Werkmeisters (l'intelligence de l'ouvrier) zu erhärten.« Und wie Voltaire auf jede nähere Erkenntniß der Wesenseigenthümlichkeit dieses Gottes verzichten zu müssen meinte, weil es unsinnig sei, blos deshalb, weil man wisse, daß ein Haus von einem Baumeister gebaut sei, behaupten zu wollen, daß man nun auch den Baumeister selbst persönlich kenne, so beschied

sich auch Friedrich mit diesem allgemeinen und unbestimmten Gottesbegriff. Jene Abhandlung setzt ausdrücklich hinzu: »Obgleich unsere Vernunft uns dieses höchste und weiseste Wesen beweist, obgleich wir es mit halbverschleiertem Auge erblicken und einige seiner Handlungen errathen, so werden wir es doch niemals so weit erkennen, um eine Erklärung seiner Eigenschaften geben zu dürfen.« Dieselbe Wendung liegt in der schönen dichterischen Epistel an d'Alembert aus dem Jahr 1773, welche die Verse enthält:

„Convenons donc, qu'un être intelligent préside
Au ressort, qui produit ce spectacle splendide;
Mais sans le definir mon coeur doit l'adorer.

Merkwürdigerweise aber war mit diesem Glauben an Gott bei Friedrich nicht, wie bei den meisten anderen Deisten des achtzehnten Jahrhunderts, zugleich auch der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele verbunden.

Kein künstliches Blendwerk höfischer Geschichtsschreibung kann streitig machen, daß Friedrich in der Betrachtung des menschlichen Seelenlebens weit materialistischer dachte als Voltaire, dessen Lehren und Ansichten er doch sonst so gern beipflichtete. Voltaire (vergl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, Th. 2, S. 186 ff.) war in dieser Frage nie über rathloses Schwanken hinausgekommen. So unabweisbar er die tiefste Abhängigkeit der Seele von den körperlichen Zuständen und Beschaffenheiten fühlte, so widerstand es ihm doch, die Seele ganz und gar nur als rein körperliche Thätigkeit zu fassen; und so zweifelhaft ihm auch zuweilen bei dieser körperlichen Abhängigkeit der Seele die vom Körper getrennte Unsterblichkeit derselben dünkte, so meinte er diese Unsterblichkeit doch durchaus von der Gerechtigkeit Gottes als Nothwendigkeit ewiger Vergeltung gefordert. In Friedrich dagegen waren seit dem Verlassen der Wolff'schen Philosophie die alten, aus Lukrez geschöpften Jugend-

eindrücke wieder mächtig geworden. Einzig aus dieser Ueberzeugung ist es zu erklären, daß Friedrich es über sich vermochte, dem frechen Wüstling La Mettrie, dessen Ausschreitungen nicht blos von Voltaire, sondern auch von Diderot auf das bestimmteste zurückgewiesen wurden, im Jahre 1752 in der Berliner Akademie eine ehrende Gedächtnißrede halten zu lassen. La Mettrie, sagt Friedrich in dieser Rede, habe kühn die Fackel der Erfahrung in die Finsterniß der Metaphysik getragen und nur Mechanik gefunden, wo Andere ein über die Materie erhabenes Wesen vorausgesetzt hätten. Friedrich sah, wie ein Brief an den Marquis d'Argens (Werke, Bd. 19, S. 262) ausführt, in Geist und Seele nur eine glänzende Wirkung der Gesetze der Materie. »Ich weiß,« schreibt er 1775 an Voltaire (Bd. 23, S. 357), »daß ich ein materielles, belebtes, organisirtes Wesen bin, welches denkt; daraus schließe ich, daß die Materie denken kann, so gut wie sie die Eigenschaft hat, elektrisch zu sein.« Die meisten seiner Briefe und Dichtungen sprechen daher unumwunden und rückhaltslos die auf diesem Standpunkte unabweisliche Gewißheit aus, der letzte Athemzug mache den Menschen wieder zu dem, was er vor seinem Entstehen gewesen. Und so wenig schreckt ihn dabei der Einwurf, daß ohne den Glauben an eine jenseitige Vergeltung menschliche Tugend und Sittlichkeit nicht bestehen könne, daß er vielmehr mit zornigster Entrüstung entgegnet, was denn Tugend sei, wenn sie nicht um ihrer selbst willen geübt werde. Die umfassendste und offenste Darlegung von Friedrich's Gedanken über Seele und Unsterblichkeit ist die tief bedeutsame, dem dritten Buch des Lukrez'schen Lehrgedichts nachgeahmte „Epitre au Maréchal Keith“, welche er 1750 bei dem Tode des Marschalls von Sachsen geschrieben hat. Dieses Gedicht schließt mit den in ihrer Art klassischen Worten:

„Allez, lâches humains, que les feux éternels
Empêchent d'assouvir vos désirs criminels,
Vos austères vertus n'en ont que l'apparence.
Mais nous, qui renonçons à toute récompense,
Nous, qui ne croyons point vos éternels tourmens,
L'interêt n'a jamais souillé nos sentiments.
Le bien du genre humain, la vertu nous anime,
L'amour seul du devoir nous a fait fuir le crime.
Oui, finissons sans trouble, et mourons sans regrets,
En laissant l'univers comblé de nos bienfaits.
Ainsi l'astre du jour au bout de sa carrière
Répand sur l'horizon une douce lumière,
Et les derniers rayons, qu'il darde dans les airs,
Sont ses derniers soupirs, qu'il donne à l'univers."

Nach Maßgabe solcher Gesinnungen und Ueberzeugungen konnte das Verhältniß Friedrich's zu den Satzungen der Kirchenlehre, selbst der evangelischen, nur ein gleichgültiges, um nicht zu sagen, feindliches sein. Friedrich verkannte die Segnungen der Reformation nicht; in seiner Geschichte Brandenburgs und in der Vorrede zu seinem Auszug aus Fleury's Kirchengeschichte hat er dieselben dankbar und eingehend hervorgehoben. Aber das theologisch Beschränkte in Luther und Calvin, das Zwingende und Bindende einer ein- für allemal festgestellten Glaubenslehre, war ihm darum nicht minder abstoßend. Wie Locke und der englische Deismus faßte auch Friedrich das Christenthum lediglich als Vernunft- oder Naturreligion. Die Glaubenslehre galt ihm als Entartung und Entstellung der ursprünglichen Reinheit, als Aberglaube und selbstsüchtiger Priestertrug; daher die tiefe und andauernde Vorliebe Friedrich's für Bayle. Als Voltaire in einem Gedicht einmal den Ausdruck »Gottmensch« gebraucht hatte, rügte Friedrich in einem Brief aus dem Jahr 1738 dieses Zugeständniß mit Unerbittlichkeit; dem Philosophen zieme es, über die christlichen Fabeln zu schweigen, die ja doch nur durch ihr Alter und durch die Leichtgläubigkeit thörichter Menschen geheiligt seien. Und in einem an-

deren Briefe an Voltaire aus dem Jahr 1736 sagt er noch herber: »Die Priester sind von den ältesten Zeiten an nur immer Heuchler und Betrüger gewesen; sie sind alle von demselben Schlag, gleichviel welcher Religion und welchem Volk sie angehören. Immer wollen sie sich eine despotische Macht über die Gewissen der Menschen anmaßen, immer sind sie bereit, den Bannstrahl zu schleudern; angeblich, um das eingebildete Trugbild der Irreligion, in Wahrheit aber, um die Gegner ihres Ehrgeizes und ihrer Verfolgungssucht niederzuschmettern.« Und in dem Avantpropos de l'Abrégé de l'Histoire écclesiastique de Fleury (Werke, Bd. 7, S. 133), welcher aus dem Jahr 1766 stammt, heißt es in gleichem Sinn: »Die Kirchengeschichte ist der Tummelplatz der Politik, des Ehrgeizes und der Selbstsucht der Priester; nicht die Gottheit findet man in ihr, sondern nur den frevelhaftesten Mißbrauch des göttlichen Namens, dessen sich die vom Volk hochangesehenen Priester nur als eines Deckmantels für ihre verbrecherischen Leidenschaften bedienen.«

Um so tiefer aber war Friedrich's Hingebung für die christliche Sittenlehre. Diese galt ihm als ewig verehrungswürdig und unangreifbar; er beschützte und vertheidigte sie gegen jedweden Angriff. Weil er das Wesen des Christenthums in die christliche Sittenlehre setzte, wollte er nichts mit Denen zu thun haben, welche die Bekämpfung der Glaubenslehre zu einer Bekämpfung des Christenthums überhaupt erweiterten. Wie er 1739 an Camas schrieb: »Der lebendige Glaube ist nicht meine Sache, aber die christliche Moral ist die Vorschrift meines Lebens,« so fragte er noch als Greis den Verfasser des Système de la Nature mit Heftigkeit: »wie man in Wahrheit behaupten könne, daß das Christenthum die Ursache von allem Unglück des menschlichen Geschlechts sei.« Er setzt hinzu: »Wäre auch in dem ganzen Evangelium nur das einzige Gebot: »»Was du willst, daß dir die Leute thun sollen, das thue du ihnen auch««,

so müßte man eingestehen, daß diese wenigen Worte die Summe aller Moral enthalten. Hat nicht Jesus in seiner unvergleichlichen Bergpredigt Verzeihung, Liebe und Menschlichkeit gepredigt?«

Und auf derselben Grundlage der englischen und französischen Aufklärungsphilosophie ruhen auch Friedrich's politische Ansichten.

Man irrt schwerlich, wenn man Friedrich's politische Denkart in ihren ersten Keimen auf jene ernsten Mahnungen an Regentenpflicht und Regententugend zurückführt, welche einst angesichts der verderblichen Bedrückungen Ludwig's XIV, edle und menschenfreundliche Denker an den jungen französischen Thronfolger gerichtet hatten. Jener vielversprechende Dauphin, zu dessen Nutzen und Frommen (vergl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, Th. 2, S. 27) Fenelon die weltberühmte Erziehungsgeschichte Telemach's gedichtet hatte, war gestorben, noch ehe er bewähren konnte, ob er das hohe Vertrauen seines Lehrers zu rechtfertigen wisse; aber in der begeisterten Seele des jugendlichen Kronprinzen von Preußen war dieses hehre Saatkorn fruchtbringend aufgegangen. Und erfahren wir zugleich, daß auch Massillon die Knaben- und Jünglingsjahre Friedrich's aufs tiefste beschäftigte, so ist es sicher kein übereilter Schluß, wenn wir für seine innere Bildungsgeschichte namentlich den berühmten und gewaltigen Fastenpredigten, welche Massillon (vergl. Literaturgeschichte ebend. S. 73) auf Befehl des Regenten dem neunjährigen König Ludwig XV. hielt, einen sehr bedeutenden Einfluß zuschreiben. Wie mußte Friedrich's reines und auf künftige Größe sinnendes Herz von den glühendsten Idealen entflammt werden, wenn ihm jener größte französische Redner mit dem heiligen Ernst der tapfersten Ueberzeugungstreue zurief: »Sire, die Freiheit, welche die Fürsten ihren Völkern schuldig sind, ist die Freiheit der Gesetze; Ihr seid nur der Diener und

der erste Vollstrecker des Gesetzes. Der Fürst ist kein Götzenbild, das sich die Völker gemacht haben, um es anzubeten; er ist ein Hüter und Wächter, den sie an ihre Spitze stellten, auf daß er sie vertheidige und beschütze. Es sind die Völker, welche die Fürsten zu Dem gemacht haben, was sie sind; deshalb sollen die Fürsten auch nur für die Völker leben. Ja, Sire, die Wahl des Volkes ist es, welche zuerst das Scepter in die Hände Eurer Vorfahren legte und nur durch die freie Zustimmung der Unterthanen wurde das Königthum erblich; wie daher die erste Quelle der königlichen Gewalt von uns kommt, so sollen die Könige diese Gewalt nur zu unserem Nutzen gebrauchen!« Vornehmlich von dieser politischen Seite erfaßte Friedrich auch Voltaire's Henriade. Am 26. Juni 1739, eben als in Friedrich's Seele die ersten Gedanken seines Anti-Macchiavell aufkeimten, schrieb er an Voltaire: »Was ich gegen den Macchiavellismus sage, ist eine Frucht der Henriade; aus den hohen Gesinnungen Heinrich's IV. schmiede ich den Blitz, welcher Cäsar Borgia vernichten soll.«

Nie hat ein Fürst reiner und höher vom Wesen des fürstlichen Berufes gedacht als Friedrich der Große.

Vierundzwanzig Jahre alt schrieb der Prinz seine erste politische Schrift. Es sind die Considérations sur l'état du corps politique de l'Europe (Werke, Bd. 8, S. 1 ff.). Mit bewunderungswürdiger Kenntniß und Beobachtung schildert er die Gefahren Deutschlands, den drohenden Ehrgeiz des Hauses Habsburg, welches den Plan einer Erbherrschaft über Deutschland noch nicht aufgegeben habe, die schlauen und gewaltthätigen Uebergriffe Frankreichs, welches vor Kurzem den Schlüssel Deutschlands, die Stadt Straßburg, geraubt, Lothringen sich angeeignet, und nun auf den Erwerb von Luxemburg, Trier und Flandern ausgehe. Woher diese klägliche Lage? Der erlauchte Verfasser sagt: »Ich will die verborgen-

sten Ursachen dieses Uebels aufdecken. Haben meine Betrachtungen das Glück, an das Ohr der Fürsten zu dringen, so sollen diese hier Wahrheiten finden, welche sie niemals aus dem Munde ihrer Höflinge und Schmeichler gehört haben, und vielleicht werden sie noch zu ihrem Erstaunen erfahren, daß diese Wahrheiten sich dereinst neben sie auf den Thron setzen werden. Die Fürsten sollen wissen, daß ihre falschen Grundsätze die Giftquelle aller Leiden Europa's sind. Die meisten Fürsten sind der Meinung, daß Gott lediglich aus einer ganz besonderen Rücksicht auf ihre eigene Größe, Glückseligkeit und Eitelkeit jene Menschenmassen geschaffen habe, deren Heil ihnen anvertraut ist, und daß ihre Unterthanen nur dazu bestimmt seien, die Werkzeuge und die Diener der fürstlichen Leidenschaften zu werden. Daraus entspringt jene Sucht nach falschem Ruhm, die heftige Gier, Alles an sich zu reißen, die Härte der Auflagen, mit denen sie das Volk belasten, ihre Trägheit, ihr Hochmuth, ihre Ungerechtigkeit, ihre Tyrannei und alle jene Laster, welche die menschliche Natur entwürdigen. Wollten die Fürsten sich dieses ersten Irrthums entschlagen und mit Ernst auf den Zweck ihrer Einsetzung zurückgehen, so würden sie sehen, daß ihr Rang, auf welchen sie so eifersüchtig sind, daß ihre Erhebung nur das Werk der Völker ist, daß diese Tausende von Menschen, die ihnen anvertraut sind, sich keineswegs zum Sklaven eines Einzelnen gemacht haben, damit dieser nur um so furchtbarer und mächtiger werde, daß sie sich nicht einem ihrer Mitbürger unterworfen haben, um das Opfer seiner Launen und der Spielball seiner Willkür zu werden, sondern daß sie Denjenigen aus ihrer Mitte erwählt haben, den sie für den Gerechtesten zum Regieren, für den Besten zum väterlichen Walten, für den Menschenfreundlichsten zu Trost und Abhilfe in der Noth, für den Tapfersten zur Abwehr der Feinde, für den Weisesten zur Vermeidung zerstörender Kriege, für den Fähigsten zur erfolg-

reichen Behauptung und Vertretung der Staatsgewalt erkannten. Stände dieser Grundsatz fest, so würden die Fürsten sicherlich jene beiden Klippen umschiffen, die noch jederzeit den Sturz der Reiche und die Verwirrung der Weltlage herbeigeführt haben, den maßlosen Ehrgeiz und die träge Vernachlässigung der Geschäfte. Anstatt unaufhörlich auf Eroberungen zu sinnen, würden diese Erdengötter bemüht sein, für das Glück ihrer Völker zu sorgen. Ein edler Wettstreit würde unter den Fürsten entstehen; sie würden fühlen, daß der wahre Ruhm nicht daraus entspringt, die Nachbarn zu unterdrücken, und die Zahl ihrer Knechte zu vermehren, sondern die Pflichten ihres Berufs zu erfüllen und in allen Stücken der Absicht Derjenigen nachzukommen, von welchen sie ihre Macht und ihre Hoheit empfangen haben. Sie würden dann auch selbst regieren und die Wohlfahrt ihres Volks nicht blind einem Minister überlassen, welcher vielleicht unfähig ist und welchem es jedenfalls gleichgültiger als dem Fürsten selbst sein kann, ob das Volk fortschreite und gedeihe.

Dieselbe Anschauungsweise tritt in Friedrich's berühmtestem Buche auf, im „Antimacchiavel ou Examen du Prince de Macchiavel«; sogar noch reifer und durchgebildeter. Friedrich schrieb dieses Buch im Sommer 1739; es ist die herrlichste Frucht seiner Rheinsberger Jugendidylle. Freilich weiß die neuere Forschung, daß Macchiavelli durchaus nicht jenes »moralische Ungeheuer«, nicht »der verruchte und böswillige Lehrer des Verbrechens«, nicht »der Begünstiger jeder Tyrannei«, nicht »der Schändlichste und Verworfenste aller Menschen« war, wie ihn Friedrich nach der allgemeinen Auffassungsweise seiner Zeit beurtheilte; aber diese falsche Voraussetzung raubt der Widerlegung nicht ihren selbständigen und bleibenden Werth. Der Angriff auf Macchiavell ist nur der äußere Anlaß, um das abscheuliche Fürstentreiben zu brandmarken, das ringsum die Völker scham-

los um Freiheit und Glück brachte. »Ich spreche vielleicht zu unumwunden,« schrieb Friedrich an Voltaire, »allein ich habe nicht gelernt, Verräther an aller Wahrheit meiner Ueberzeugung zu sein; ich glaube, daß es eines denkenden Wesens nicht unwürdig ist, in die Ohren der kleinen Tyrannen die Stimme der Menschlichkeit zu rufen, welche den Mißbrauch, den diese mit ihrer Gewalt treiben, verdammt.« Das Grundthema liegt sogleich im ersten Kapitel (Werke, Bd. 8, S. 59 ff. 163). Es beginnt abermals mit der schneidenden Hinweisung, daß die Völker die Fürsten einzig unter der vertragsmäßigen Bedingung eingesetzt haben, daß dieselben für die öffentliche Wohlfahrt sorgen sollen. Die Schlußfolgerung lautet: »Der Fürst ist daher nicht der unumschränkte Herr, sondern nur der erste Diener des Volks;« „il se trouve, que le souverain, bien loin d'être le maître absolu des peuples, qui sont sous sa domination, n'en est en lui-même que le premier domestique.“ Der Fürst soll das Glück des Volks, das Volk der Ruhm des Fürsten sein; „il doit être l'instrument de leur felicité, comme les peuples le sont de sa gloire.“ Anderen mag Cäsar Borgia ein Vorbild sein; das ächte Vorbild für Fürsten ist Marc Aurel. Trostlos ist die Wirthschaft der kleinen Fürsten in Italien und Deutschland, am trostlosesten ist besonders der Zustand der geistlichen Fürstenthümer, deren Lebenskraft nur aus der Macht des Aberglaubens erklärt werden kann. Ein redlicher Fürst ist wie ein Vormund; er ist nur der Verwalter des öffentlichen Vermögens und hat seinen Unterthanen Rechenschaft über dasselbe abzulegen.

Und diese Gesinnung war nicht die schnell aufbrausende und ebenso schnell wieder verfliegende Begeisterung eines jugendlich unerfahrenen schwärmerischen Herzens; sie ist dem König der unverrückbare Leitstern geblieben, auch nachdem das sturmvolle Unwetter eines schwerbedrängten Herrscherlebens gar

manche Hoffnung und Täuschung grausam in ihm ertödtet hatte. Man lese den Fürstenspiegel, welchen der König nach seinen ersten thatenvollen Regierungsjahren unter dem Titel „Miroir des Princes ou Instruction du Roi pour le jeune duc Charles Eugène de Wurtemberg (Werke, Bd. 9, S. 1 ff.) am 6. Februar 1744 schrieb. Auch diese kleine Schrift beginnt sofort mit dem Zuruf: »Denke nicht, daß das Land Würtemberg um Deinetwillen geschaffen ist, sondern daß die Vorsehung Dich geschaffen hat, um das Volk glücklich zu machen; des Volkes Wohlfahrt mußt Du jederzeit Deinem Vergnügen vorziehen.« Und ebenso heißt es in den »Denkwürdigkeiten von Brandenburg«, deren Abfassung in das Jahr 1748 fällt (Werke, Bd. 1, S. 123): »Ein Fürst ist der erste Diener und die erste Behörde des Staats und schuldet dem Staat Rechenschaft über den Gebrauch, den er von den öffentlichen Steuern macht.« In seinem letzten Willen aus dem Jahr 1769 richtet Friedrich an die Nachkommen seines königlichen Hauses die ernste Mahnung: »Ich empfehle allen meinen Verwandten in gutem Einvernehmen zu leben und, wenn es sein muß, ihre persönlichen Vortheile dem Wohle des Vaterlandes und dem Vortheil des Staats zu opfern.« Ja, eine der spätesten Schriften des Königs, der Essai sur les formes du gouvernement et sur les devoirs des souverains, aus dem Jahr 1777, ist grade nach dieser Seite eine der schärfsten und eindringlichsten. »Man beachte wohl,« sagt sogleich der Eingang (Bd. 9, S. 193), »daß die Erhaltung der Gesetze die einzige Ursache war, welche die Menschen veranlaßte, sich Obere zu geben. Dies ist der wahre Ursprung der Souveränetät. Der Obere war also nur der erste Diener des Staats (ce magistrat était le premier serviteur de l'état). Die verschiedenen Regierungsformen sind nur verschiedene Arten eines und desselben Grundgedankens. Auch die Monarchie hat wieder verschiedene Unterarten. Die alte Feudal-

monarchie war eine Quelle unablässiger Bürgerkriege. In Deutschland sind die Vasallen unabhängig geworden; in Frankreich, England und Spanien wurden sie unterworfen; das einzige Beispiel dieser verderblichen Regierungsform ist zur Zeit nur noch die Republik Polen. Was das rein monarchische Regiment anlangt, so ist es die beste oder schlechteste Regierungsform, je nachdem es geführt wird. Weil die Bürger sich ein Oberhaupt eingesetzt haben nur wegen der Dienstleistungen, welche sie von ihm erwarten, so hat dieses Oberhaupt auf das gewissenhafteste über die Aufrechthaltung der Gesetze, über die Hebung der Sitte und Bildung, über die Vertheidigung des Staats gegen die Feinde zu wachen. Der Fürst muß sich daher die genauste Kenntniß des Landes erwerben. Fehler der Faulheit sind ebenso unheilvoll wie Fehler der Bosheit. Die Souveräne sind nicht mit der höchsten Gewalt ausgestattet, um sich ungestraft in Verschwendung und Ausschweifung zu verschlemmen; sie sind nicht über ihre Mitbürger erhoben, auf daß ihr Hochmuth pfauengleich sich in eitler Repräsentation aufblähe; sie stehen nicht an der Spitze des Staats, um in ihrer Umgebung einen Schwarm von Taugenichtsen zu halten, deren Trägheit und Hohlheit die Mutter aller Laster ist. Wo der Fürst die Regierung nicht selbst in die Hand nimmt, entsteht ein leidiges Ministerregiment, in welchem die Minister und Generäle ihr Wesen ganz nach Laune und Belieben treiben; die einzelnen Zweige gehen auseinander, die innere Einheitlichkeit wird verloren. Das größte Unglück aber ist, wenn elende Seelen den Fürsten überreden, daß sein Interesse verschieden sei von dem Interesse des Volkes. Der Fürst ist durch unauflösliche Bande an seinen Staat geknüpft; es giebt für ihn nur ein alleiniges Heil, das Heil seines Staates. Der Fürst ist für das Gemeinwesen, das er regiert, was der Kopf für den Körper ist; er muß für das Gemeinwesen sehen, denken und handeln, um diesem alle Vor-

theile, deren es fähig ist, zu verschaffen. Will man, daß die Monarchie den Sieg behalte über die Republik, so muß der Monarch alle seine Kräfte anspannen, um die hohe Aufgabe, die ihm gestellt ist, zu erfüllen.«

Es ist eine Thatsache der denkwürdigsten Art, daß sich Friedrich der Große in seinen staatswissenschaftlichen Ansichten im Grunde niemals den letzten Forderungen seiner Ueberzeugung vom volksthümlichen Ursprung der Regierungsgewalt entzogen hat. Indem der Anti-Macchiavell (Kap. 9, Bd. 8, S. 202) ausführt, daß kein Gefühl vom menschlichen Wesen unzertrennlicher sei als das Gefühl der Freiheit, von welchem Alle vom Gebildetsten bis zum Rohsten in gleicher Weise durchdrungen seien, geht er unerschrocken zu dem Schluß fort, daß die republikanischen Staatsformen am meisten diesem natürlichen Gefühl entsprechen. Friedrich der Große begnügte sich daher nicht blos mit hohler Begeisterung für die alten Freiheitsgestalten eines Brutus und Cato, sondern er feierte auch noch 1769 in warm empfundenen Versen den Corsen Pascal Paoli als den heldenmüthigen Wiedererwecker der öffentlichen Freiheit seines Vaterlandes, pries die Gründung der nordamerikanischen Freistaaten und deren Verfassung (Bd. 23, S. 353) und schloß unter allen Monarchen zuerst mit ihnen einen Freundschaftsvertrag auf freister Grundlage. Aber allerdings hegte er gegen die republikanische Staatsform das Bedenken, daß sie, allzusehr dem Loos der Veränderlichkeit ausgesetzt, fast immer wieder roher Gewaltherrschaft anheimfalle; und dies war auch der Grund, warum er (Bd. 23, S. 353) in den Lehren Jean Jaques Rousseau's nur Träume eines erfahrungslosen Phantasten erblickte. Dagegen hat Friedrich der Große die Berechtigung verfassungsmäßiger Volksvertretung stets mit überraschender Offenheit anerkannt. Wahrscheinlich aus Locke's herrlichem Buch von der Staatskunst und aus den Hinweisungen Voltaire's hatte sich

Friedrich schon lange Jahre vor Montesquieu die Grundzüge der englischen Verfassung zu eigen gemacht. Der Anti-Macchiavell (Kap. 19, Bd. 8, S. 125. 255) enthält die großartige Aeußerung: »Es scheint mir, daß, wenn es eine Regierungsweise giebt, deren Weisheit man in unseren Tagen als Muster aufstellen kann, es die englische sei; dort ist das Parlament der Schiedsrichter des Volkes und des Königs (l'arbitre du peuple et du roi), und der König hat alle Macht, gut, aber keine, böse zu handeln.« Eine dichterische Epistel an den englischen Gesandten Mitchell vom 28. December 1761 (Bd. 12, S. 195) ist genau von derselben Bewunderung der englischen Verfassungszustände getragen. Und selbst in dem erst 1777 geschriebenen Versuch »über die Regierungsformen und Regentenpflichten« steht der König so sehr auf Seiten der unverbrüchlichen Volksrechte, daß er im Hinblick auf deren damalige traurige Verkümmerung in England warnend ausruft, die englische Freiheit werde das Schicksal der römischen Demokratie theilen, wenn das Unterhaus noch ferner die Vortheile und Gerechtsame des Volks um die erbärmlichste Bestechlichkeit preisgebe. In der Geschichte Brandenburgs (Bd. 1, S. 243) steht er sogar nicht an, die Beseitigung der alten Landstände durch Graf Schwarzenberg, den allmächtigen Minister des Kurfürsten Georg Wilhelm, als eine geschichtliche Ungerechtigkeit zu rügen; eine Rüge, welche Bedeutung gewinnt, wenn in ähnlichem Sinn einer seiner Briefe an Voltaire (Bd. 23, S. 378) den letzten aufrechterhaltenen Rest der alten französischen Parlamentsbefugnisse, die Befugniß, den königlichen Verordnungen die Eintragung in die Parlamentsakten verweigern zu dürfen, besonders darum preist, weil es auf Grund derselben doch noch immer eine Körperschaft gebe, welche im Stande sei, dem Herrscher über beabsichtigte Uebergriffe und Ungerechtigkeiten abmahnende Vorstellungen zu machen.

Bei dieser theoretischen Anerkennung geordneten Verfas-

sungswesens erscheint es freilich befremdend und widersprechend, daß der große König trotzalledem in seiner langen Regierungszeit die Betheiligung des Volks am Staatsleben niemals auch nur annäherungsweise zu verwirklichen gestrebt hat, ja daß er sogar die alten ständischen Gerechtsame, welche er bei der Eroberung Schlesiens noch vorfand, sogleich rücksichtslos unterdrückte. Selbst Geschichtsschreiber wie Macaulay haben nicht versäumt, aus diesem despotischen Zug die gehässigsten Anklagen zu schmieden. Und schwerlich ist zu leugnen, daß Friedrich der Große in dieser Niederwerfung der ständischen Rechte nicht frei von geschichtlicher Schuld ist. Er, der so oft und so eindringlich klagt, daß ein gewissenhafter König unter der Last seiner Verantwortlichkeit fast erliege, er hätte wissen müssen, daß eine schlechte Verfassung immer noch besser ist als der Mangel aller Verfassung; es wäre seine Aufgabe gewesen, das Veraltete zu verjüngen und schöpferisch fortzubilden. Er hat es nicht gethan. Wohl lag ein Theil dieser Schuld in der Gewohnheit seiner unbeschränkten Machtstellung, in dem unbezähmbaren Trotz seiner Herrschsucht, welche ein sehr hervorstechender Zug seiner Natur ist. Allein noch mächtiger wirkte in ihm das stolze Bewußtsein, das Rechte und Gute auch ohne fremde Beihilfe vollbringen zu können, wirkte die staatsmännische Einsicht, daß seinem Volk noch alle Grundbedingungen volksthümlicher Freiheit fehlten, daß plötzliche und sprunghafte Neuerungen ohne Bürgschaft der Dauer seien. Friedrich's Unterlassungssünde wurde getragen von der allgemeinen Zeitstimmung. Kein Staatsmann des Festlandes wagte damals an die Möglichkeit geordneter Volksvertretung zu denken. Weder Voltaire noch Montesquieu, die begeisterten Bewunderer der englischen Verfassung, haben eine Uebertragung derselben auf das Festland gefordert; Friedrich Karl von Moser, einer der thatkräftigsten Vorkämpfer für die Idee des modernen Rechtsstaats, war ein

entschiedener Gegner ständischen Wesens. Und viele Jahrzehnte später bekannte sich selbst Mirabeau noch ausdrücklich zu der für die Würdigung jenes Zeitalters höchst bedeutsamen Ueberzeugung, große Einrichtungen, durchgreifende Reformen, Umgestaltungen ganzer Reiche seien einzig und allein das Werk unumschränkter Fürstengewalt. Die Gegenwart weiß, was sie will, wenn sie alle Gelüste fürstlicher Selbstherrlichkeit, zur alten Unumschränktheit zurückzukehren, mit unnachgiebigster Entschiedenheit und Widerstandskraft von sich abweist; aber für das Zeitalter Friedrich's des Großen war die Losung nicht Aenderung der Verfassung, sondern Besserung der Verwaltung.

Dies waren die hochherzigen Gesinnungen und Bestrebungen, mit welchen am 31. Mai 1740 Friedrich den preußischen Thron bestieg. Wenige Monate zuvor, am 9. September 1739, hatte Friedrich an Voltaire geschrieben: »Wäre die Vorsehung dergestalt, wie man sie gewöhnlich auffaßt, so müßten die Newton, Wolff, Locke und Voltaire an der Spitze stehen.« Und noch am 23. Mai, als der Tod des Vaters bereits mit Sicherheit für die nächsten Tage vorauszusehen war, schrieb er an Wolff: »Es ist das schöne Vorrecht der Philosophen, die Führer der Fürsten zu sein. Die Philosophen haben die Pflicht, folgerichtig zu denken; den Fürsten kommt es zu, folgerichtig zu handeln. Die Philosophen sollen die Welt durch Lehre aufklären, wir durch That und Vorbild. Die Philosophen sollen entdecken, wir ausführen.« Und als Friedrich König geworden war, sprach er: »Jetzt gilt es, Macchiavelli nicht durch meine Schriften, sondern durch meine Handlungen zu widerlegen.« Die Denkmünze der Königsberger Huldigung trug den Wahlspruch: „Felicitas populi“, die Denkmünze der Berliner Huldigung: „Veritati et Justitiae“.

Groß und hochfliegend waren die Hoffnungen, mit welchen die bedrückten Völker zu dem jungen König emporschauten.

Nicht blos die Preußen, sondern alle Gebildeten Deutschlands. Schon als sich die Kunde verbreitet hatte, der Verfasser des Anti-Macchiavell sei der Kronprinz von Preußen, hatte einer der edelsten und freisinnigsten Männer dieses Zeitalters, Johann Michael von Loen (vergl. Kleine Schriften 1752, Thl. 4, S. 277) geschrieben: »O glückselige Zeiten, wenn Diejenigen, welche die Vorsehung berufen hat, Häupter und Regierer der Völker zu sein, die Tugend liebgewinnen und ihr Vergnügen in der Weisheit, in den Wissenschaften und in der Glückseligkeit anderer Menschen, welche ihrer Sorgfalt anvertraut sind, zu suchen beginnen. Wir würden dadurch bald die Zeiten der Titus und Antonine erleben. Die Wildheit, die Grausamkeit, die Tyrannei würden unter den Menschen aufhören; die Leutseligkeit, die Gerechtigkeit und die allgemeine Menschenliebe würden sich immer mehr und mehr ausbreiten. Wir würden das Schöne und Gute in dem Gegensatz des Häßlichen und Bösen deutlich unterscheiden; jenes lieben und dieses verabscheuen lernen. Unsere ganze Staatskunst würde darin bestehen, die Ordnung des großen Schöpfers nachzuahmen; wir würden uns einander glücklich zu machen suchen, so wie eine ewig zu verabscheuende Bosheit beschäftigt ist, Andere zu beleidigen und unglücklich zu machen. Unsere Fürsten würden nicht mehr gewaltsame und gesetzlose Beherrscher der Völker, sondern, wie unser vortrefflicher Verfasser schreibt, ihre vornehmste Obrigkeit abgeben.«

Und Friedrich hat sein Wort redlich eingelöst.

Zunächst allerdings nahmen die Ereignisse einen durchaus unerwarteten Lauf. Der junge König, welcher verheißen hatte, ein Marc Aurel zu werden, ward ein Eroberer. Am 20. October 1740 starb Kaiser Karl VI., der letzte männliche Sproß des Hauses Habsburg. Tiefste Erregung bemächtigte sich Friedrich's, als am 26. October diese Kunde nach Rheinsberg gelangte. Früher, als er gehofft und gedacht hatte, war die Zeit gekom-

men, langgehegten, aber sorgsam verschlossenen Planen Dasein zu geben. Noch an demselben Tag schrieb er an Voltaire: »Der Kaiser ist todt. Dieser unvorhergesehene Fall zerstört alle meine friedlichen Ideen. Der Augenblick ist da, das alte politische System Europas völlig umzuwandeln.« Rasch entschlossen unterhandelte Friedrich sogleich mit dem Minister Podewils und dem Feldmarschall Schwerin über die Mittel zur Besitzergreifung Schlesiens. Unter dem Vorwand von Ansprüchen, an deren Giltigkeit der König selbst am allerwenigsten glaubte, wurde der Krieg eröffnet. »Sei mein Cicero und beweise das Recht meiner Sache; ich werde Dein Cäsar sein und sie durchführen,« — so lautete die Aufforderung des Königs an seinen Freund Jordan, nachdem der Einmarsch bereits erfolgt war. »Ehrgeiz, Vortheil, das Verlangen von mir reden zu machen, entschieden den Krieg,« sagt Friedrich selbst im zweiten Kapitel der Geschichte seiner Zeit. Bald aber waren die beiden ersten schlesischen Kriege beendet; schlau, rücksichtslos, aber waffentüchtig und heldenkräftig. Friedrich war der Schöpfer der politischen Größe Preußens geworden.

Nun war Raum gegeben für die großen Thaten des Friedens. Schon vom ersten Anbeginn seiner Regierung, selbst mitten in der härtesten Bedrängniß, in welche ihn seine Eroberungsplane gezogen, war der König unablässig bemüht gewesen, jene hohen Ideale zu verwirklichen, welche einst sein jugendliches zukunftsinnendes Herz bewegt, erwärmt, beglückt und erhoben hatten. Nach dem Schluß des ersten schlesischen Krieges, am 13. Juni 1742, konnte er an Jordan schreiben: »Ich habe gethan, was ich dem Ruhm meines Volkes schuldig zu sein glaubte; jetzt will ich thun, was ich seinem Glück schulde.«

Die großartigen Reformen, welche Friedrich von jetzt ab in seinem Staat auf's kräftigste durchführte, sind das lebendigste Zeugniß dieses Strebens.

Aus Friedrich's Ansichten über das Wesen der Religion folgte die unbedingteste Denk- und Gewissensfreiheit.

Erst durch Friedrich den Großen wurde die Befreiung der Bildung von der Uebermacht pfäffischer Beschränkung und Bevormundung vollendete Thatsache. Der Haß, welchen die Finsterlinge aller Art noch jetzt gegen ihn hegen, ist die ehrendste Anerkennung, wie tief und heilsam er in den fressenden Schaden einschnitt. Es ist ein ewig beherzigungswerthes Wort über die Sicherstellung staatlicher Religionsfreiheit, wenn Friedrich in seiner unvergleichlichen Schrift über die Regierungsformen und Regentenpflichten sagt: »Es giebt einige Länder, in denen alle Bürger eine und dieselbe Religion haben; es entsteht daher die Frage, ist eine solche Einheit zu erzwingen oder kann man Jedem unbeschränkt seine eigene Denkart gestatten? Mürrische Staatsmänner werden Euch sagen, Jedermann muß dieselbe Ueberzeugung haben, auf daß Nichts die Bürger von einander trenne; der Theologe wird hinzufügen: wer nicht denkt, wie ich, ist verdammt, und es ziemt sich nicht, daß mein König ein König über Verdammte sei. Darauf ist zu antworten, daß eine solche Einheit schlechterdings unherstellbar ist; man kann einen armen Teufel zwingen, ein gewisses Formular herzusagen, welchem sein Inneres widerstrebt; was aber hat der Verfolger damit gewonnen? Steigt man auf den Ursprung der Gesellschaft hinab, so ist klar, daß der Souverain kein Recht hat über die Denkart der Bürger. Ist es nicht ein Wahn, sich einzubilden, daß die Menschen zu einem von Ihresgleichen gesagt haben sollen, wir erheben Dich über uns, weil wir die Knechtschaft lieben, und wir geben Dir Macht, unsere innersten Gedanken und Empfindungen zu lenken ganz nach Deiner Willkür? Im Gegentheil, sie haben gesagt: regiere uns, vertheidige uns; im Uebrigen verlangen wir von Dir, daß Du unsere Freiheit achtest. Diese Willensmeinung ist unumstößlich. Und die allgemeine Duldung allein verbürgt das

Glück des Staates. Wo der Kultus frei ist, ist Jedermann ruhig; Religionsverfolgung dagegen hat noch immer den blutigsten Hader hervorgerufen.« Von dieser Gesinnung war sein Handeln, war seine Gesetzgebung erfüllt. Weltberühmt ist das Reskript vom 22. Juli 1740: »Die Religionen müssen Alle tolleriret werden und mus der Fiscal nur das Auge darauf haben, das keine der anderen abrug Tuhe, den hier mus ein jeder nach seiner Fasson Selig werden.« Der »Entwurf eines Allgemeinen Gesetzbuches für die preußischen Staaten«, Thl. 1, Abth. 2, Tit. 6, S. 388 lautet: §. 1. Der Glaube und der innere Gottesdienst sind kein Gegenstand von Zwangsgesetzen. §. 2. Jeder Einwohner des Staats soll eine vollkommene Glaubens- und Religionsfreiheit genießen. §. 3. Keiner ist schuldig, dem Staat von seinen Privatmeinungen in Religionssachen Rechenschaft zu geben oder Vorschriften darüber vom Staat anzunehmen. §. 4. Jeder Hausvater kann seinen häuslichen Gottesdienst nach Gutfinden anordnen.

In dieser Denk- und Gewissensfreiheit liegt der Grund, warum Preußen so lange Zeit der anführende Staat in Sachen deutscher Bildung, warum es nicht blos der Hauptsitz der deutschen Aufklärung, sondern auch die Wiege der kritischen Philosophie wurde. Rührend und innig hat Kant selbst sein Dankgefühl ausgesprochen. Kant sagt in seiner feinsinnigen Abhandlung über den Begriff der Aufklärung (Werke, herausgegeben von K. Rosenkranz und F. W. Schubert 1838, Bd. 7, Abth. 1, S. 152): »Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet, zu sagen, daß er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmüthigen Namen der Toleranz von sich ablehnt, ist selbst aufgeklärt und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige gepriesen zu werden, der zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündig-

keit wenigstens von Seiten der Regierung entschlug und Jedem freiließ, sich in Allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen. Unter ihm dürfen verehrungswürdige Geistliche, unbeschadet ihrer Amtspflicht, ihre vom angenommenen Symbol hier und da abweichenden Urtheile und Einsichten in der Qualität der Gelehrten frei und öffentlich der Welt zur Prüfung darlegen, noch mehr aber jeder Andere, der durch keine Amtspflicht eingeschränkt ist. Dieser Geist der Freiheit breitet sich auch außerhalb aus; selbst da, wo er mit äußeren Hindernissen einer sich selbst mißverstehenden Regierung zu kämpfen hat. Denn es leuchtet dieser ein Beispiel vor, daß bei der Freiheit doch für die öffentliche Ruhe und Einigkeit nicht das Mindeste zu besorgen sei. Die Menschen arbeiten sich von selbst nach und nach aus der Rohheit heraus, wenn man nur nicht absichtlich künstelt, um sie darin zu erhalten.«

Und aus Friedrich's Rechts- und Staatsgrundsätzen folgte jene Regierungsform, welche man treffend den aufgeklärten Despotismus genannt hat.

Der philosophische König verwirklicht den Geist des rationalistischen Naturrechts, welches die Entstehung des Staats aus einem Vertrag der Bürger mit dem Staatsoberhaupt ableitet und daher die Berechtigung und Bestimmung der Regierung einzig und allein in die Beschirmung des Rechts und der Freiheit Aller setzt.

Von allen festländischen Königen war Friedrich seit Jahrhunderten wieder der Erste und auf lange Zeit der Einzige, welcher (Bd. 27, S. 223) von sich rühmen konnte, daß er nie auch nur einen Pfennig aus der Staatskasse für seinen eigenen Gebrauch verwende. Die tiefgreifendsten Umgestaltungen in der Verwaltung suchten das arme und im Vergleich zu anderen Ländern unergiebige Preußen durch Hebung des Handels und des Gewerbfleißes und durch Regelung der Creditverhältnisse zu Blüthe und Wohlstand zu bringen. Und vor

Allem war Friedrich bedacht, das Volk von aller feudalen Bedrückung zu befreien. Zwar ist es dem großen König, welcher die Leibeigenschaft, selbst in der milderen Form der auf Grund und Boden haftenden Erbunterthänigkeit als den allerunglücklichsten und für die Würde der Menschheit empörendsten Zustand erklärte, zu seinem tiefsten Schmerz nicht vergönnt gewesen, die völlige Aufhebung derselben zu erreichen; der störrische Widerstand der Gutsherren hatte, wie seine Schrift über die Regierungsform ausführt, ihm die leidvolle Ueberzeugung gegeben, daß eine gegen die alten Verträge verstoßende, urplötzliche und gewaltsame Aufhebung dieser menschenunwürdigen Einrichtung der ganzen Landwirthschaft den tödtlichsten Streich versetze. Aber sein hellsehender Blick hatte dem großen Ziel so rastlos vorgearbeitet, daß es einem von der fortschreitenden Bildung der Zeit unterstützten glücklicheren Nachfolger mit leichter Mühe gelang, den Ruhm dieser menschenfreundlichen und geschichtlich nothwendigen That für sich zu gewinnen.

Das Größte und Segensreichste aber waren Friedrich's Verdienste um die Rechtspflege. »Die schlimme Justiz schreit zum Himmel!« hatte oft schon sein Vater, Friedrich Wilhelm I., mit tiefster Entrüstung ausgerufen. Friedrich der Große wollte, wie die Kabinetsordre vom 11. Juli 1743 sagt, nicht blos die Rinde des bösen Baums, sondern die Wurzel desselben fassen. Waren die Rechtszustände in solcher Verwilderung auf ihn gekommen, daß, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, es genügte, reich zu sein, um einen Prozeß zu gewinnen, und arm zu sein, um ihn zu verlieren, so war es sogleich nach der Beendigung der ersten schlesischen Kriege seine hauptsächlichste Sorge, durch Hebung des Richterstandes, durch Umbildung der richterlichen Collegien, durch Abkürzung des Prozeßverfahrens und vor Allem durch die Verbesserung der Gesetzgebung selbst nunmehr jene unverbrüchliche Rechtsgleichheit durchzu-

führen, welche die Lebensbedingung aller persönlichen Freiheit ist. In der Kabinetsordre vom 31. December 1746 befahl er dem Großkanzler Cocceji, »statt des blos zur Justizverzögerung und zu Chikanen führenden ungewissen und unordentlich compilirten römischen Rechts ein lediglich auf Vernunft und Landesverfassung gegründetes deutsches allgemeines Landrecht abzufassen.« Das Ergebniß war das in den Jahren 1746—1751 ausgeführte »Project des Corporis Juris Fridericiani, das ist, Sr. Königl. Majestät in Preußen in der Vernunft und Landesverfassung gegründetes Landrecht.« Der Entwurf war weder vollständig, noch trat er in allen Provinzen ins Leben; auch mögen die Sachkundigen Recht haben, wenn sie an ihm bedenkliche Zwiespältigkeiten zwischen den Einwirkungen des römischen Rechts und des nur aus allgemeinen Begriffen abgeleiteten Naturrechts bemerken, und wenn sie ihm namentlich den Mangel an der kernhaften und allgemeinfaßlichen Kürze volksthümlicher Rechtssprache und den Mangel an Achtung und Schonung der volksthümlichen selbstgewachsenen Rechtsgebräuche vorwerfen. Gleichwohl konnte Friedrich im ersten Kapitel seiner Geschichte des siebenjährigen Krieges von dieser Cocceji'schen Reform mit reinster Befriedigung sagen, daß diese neue Justizordnung das Glück der Bürger befestigt habe; sie habe ihnen das beruhigende Gefühl gegeben, daß fortan der Besitz sicher und gewiß sei, daß einzig das Gesetz regiere, und daß Jedermann unter dem Schutz dieses Gesetzes in Frieden leben könne. Es war die wissenschaftliche Anerkennung dieses bahnbrechenden Strebens, wenn die Göttinger Gelehrten Anzeigen (1751. Juli, S. 629 ff.) die Neuerungen dieses Entwurfs sogleich als Vereinfachungen des Rechts begrüßten und »das unsterbliche Werk dem gehörigen Nachdenken der Liebhaber der Rechtsgelehrsamkeit empfahlen«; und es war ein Beweis für die dringende Nothwendigkeit des erfolgten Fortschritts, wenn auch die meisten

anderen deutschen Staaten jetzt den Gedanken eines neuen deutschen Gesetzbuches mit dem lebhaftesten Eifer ergriffen und sich besonders die Abkürzung des Prozeßverfahrens anzueignen bestrebten. Und den Schluß seines Lebens krönte Friedrich der Große mit der großartigen Schöpfung des preußischen Landrechts, das im Wesentlichen noch heut in Preußen seine unveränderte Geltung hat. Am 6. April 1780 wurde dieses gewaltige Werk dem Großkanzler von Carmer übertragen; am 5. Februar 1794 gewann es Gesetzeskraft. Obgleich erst nach dem Tod des großen Königs vollendet, ist es doch ganz und gar von dem freisinnigen Geist seines Urhebers getragen. Die staatsrechtlichen Bestimmungen dieses Gesetzbuches sind in ihrer ursprünglichen, unter dem Druck späterer Einwirkungen freilich unendlich abgeschwächten, Fassung mit der französischen Erklärung der Menschenrechte von 1789 oft überraschend gleichlautend. Die Schwierigkeiten, welche die neue Regierung Friedrich Wilhelm's II. der Einführung dieses Landrechts entgegenstellte, der Haß, mit welchem es die politischen Romantiker immer verfolgt haben, sind das sprechendste Zeugniß seiner Freiheit und Trefflichkeit. Mirabeau, der in seiner Schrift über die preußische Monarchie so gern und so schonungslos die Schwächen des damaligen preußischen Staatswesens aufdeckte, spricht ohne Rückhalt dem preußischen Landrecht den Ruhm zu, daß es in seinen gesetzgeberischen Grundlagen dem übrigen Europa mindestens um hundert Jahre vorausgeeilt sei.

Eine neue Staatsordnung war mit Friedrich in die Geschichte getreten. Es hat seiner Regierung nicht an schweren Mißgriffen und Verirrungen gefehlt, wie sie einem ausschließlich persönlichen Kabinetsregiment unausbleiblich innewohnen; aber die Geschichte hat Friedrich den ehrenden Beinamen des Großen gegeben, welchen sie selbst einem Cäsar und Napoleon vorenthalten hat, weil dieser Beiname nur das Vorrecht großer Kul-

turheroen ist. Die entscheidende Wendung von der Staatsidee Ludwig's XIV. zur Staatsidee Friedrich's des Großen ist, um einen Ausdruck der Aristotelischen Politik zu gebrauchen, der Fortschritt von einem Herrscher nach Willkür zu einem Herrscher nach dem Gesetz.

Daher der tiefgreifende Einfluß, welchen Friedrich der Große auch auf die Erweckung und Fortbildung des deutschen Geisteslebens ausgeübt hat. Daher insbesondere die epochemachende Stellung des siebenjährigen Krieges. Man fühlte und wußte, daß dieser Krieg ein Kampf der neuen und alten Zeit sei, ein Kampf der Freiheit und Aufklärung gegen die dunklen Mächte pfäffischer und despotischer Bedrückung.

Zweites Capitel.

Der Deismus und die Kritik der Offenbarung.

S. J. Baumgarten. Ernesti. Michaelis. — Sack. Spalding. Jerusalem. — Reimarus.

Der wilde Streit zwischen der katholischen und protestantischen, der lutherischen und reformirten Kirche hatte sich endlich ausgetobt. Auch innerhalb des Lutherthums selbst war die alte eifernde Rechtgläubigkeit abgestumpft. Die symbolischen Bücher hatten allmälich für das wissenschaftliche und gesellschaftliche Leben ihre Geltung verloren. Johann David Michaelis, der berühmte

Göttinger Orientalist, erzählt in seiner Lebensbeschreibung (1793, S. 14), daß schon während seiner Studienjahre, 1733 bis 1739, auf den Universitäten keine Vorlesungen mehr über dieselben gehalten wurden. Und Johann Joachim Winckelmann konnte in einem jener merkwürdigen Briefe, in welchen er seinen durch den unwiderstehlichen Drang inneren Kunstberufs veranlaßten Uebertritt zum Katholizismus rechtfertigt, am 6. Januar 1756 an seinen Freund Berendis schreiben, daß er mit diesem Schritt ebensowenig sündige, wie ein Wittenberger Professor zu sündigen meine, wenn er, um Professor zu werden, die Concordienformel unterschreibe, ohne dieselbe je gelesen zu haben.

Seit der Ausbreitung der Wolff'schen Philosophie und des englischen Deismus lag der Schwerpunkt der religiösen und kirchlichen Bewegung nicht mehr im Kampf und Gegensatz der einzelnen christlichen Kirchen und Bekenntnisse, sondern im Kampf und Gegensatz von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Offenbarung, von Denken und Glauben.

Und dieser Einfluß Wolff's und der englischen Freidenker wurde jetzt von Tag zu Tag noch immer mächtiger.

Es giebt seit dem vierten Jahrzehnt des achtzehnten Jahrhunderts keinen irgend bedeutenden Mann mehr, welcher nicht freudig bekennt, daß er einen großen Theil seiner Bildung den Anregungen des einst so arg verlästerten Hallischen Philosophen verdanke. Wolff's Schüler aber bewahrten nicht mehr die bedächtige Zurückhaltung des Meisters. Hatte Wolff (vgl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrh. Th. 3, Buch 1, S. 223 ff.) das unmittelbare Eingreifen der göttlichen Wunderthätigkeit und darum folgerichtig auch die Offenbarung geleugnet oder doch auf einen verschwindend kleinen Raum beschränkt, so waren jetzt seine Anhänger und Fortbildner emsig bestrebt, zu klarer und allgemein faßlicher Einsicht zu bringen, daß weit mehr als aus jenen die feste Stetigkeit der göttlichen Weltordnung gewaltsam

durchbrechenden einzelnen Wundern das Dasein und die Weisheit Gottes aus dem Wunder aller Wunder, aus dem Urwunder dieser festen und stetigen Weltordnung selbst hervorleuchte. Daher fortan das Vorwiegen des sogenannten physikotheologischen Beweises. In frommer und gottinniger Naturbetrachtung schließt man aus der Unvergleichlichkeit und Göttlichkeit der Schöpfung auf die Unvergleichlichkeit und Göttlichkeit des Schöpfers, aus der Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit der Naturwerke auf die unendliche Weisheit und Güte der göttlichen Absichten. An Wasser und Feuer, an Fischen und Heuschrecken, an die scheinbar geringfügigsten Einrichtungen und Erscheinungen der Pflanzen, Thiere und Steine, an deren Nutzen und Trefflichkeit, wurden lehrhafte und fromme Gottesbetrachtungen geknüpft. Die geschichtliche Bedeutung dieser Wendung ist klar. Wer Gott ausschließlich in der Natur sucht, giebt schlagendes Zeugniß, daß für ihn der Rationalismus, der sogenannte Denkglaube, an die Stelle der auf Wunder und Offenbarung gestützten biblischen Rechtgläubigkeit getreten ist. Jene blendenden Fechterkunststücke, mit welchen noch Leibniz die Philosophie lediglich in den Dienst der kirchlichen Satzung stellte, haben ihre Wirkung verloren. Der Leipziger Professor Christian August Crusius machte zwar einen erneuten Versuch solcher Versöhnung; dieser Versuch verfing aber nur in den engsten theologischen Kreisen.

Und noch tiefer und weitgreifender als die Wolff'sche Philosophie war die stets wachsende Einwirkung der englischen Freidenker. Nach wie vor (vgl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrh. a. a. O. S. 255), hielten alle angesehensten wissenschaftlichen Zeitschriften, die Acta Eruditorum, die Unschuldigen Nachrichten und besonders die Zeitschriften des Hallischen Professors Siegmund Jacob Baumgarten, es für eine ihrer hauptsächlichsten Aufgaben, in ausführlichen Auszügen und Besprechungen die Bewegungen der englischen und französischen Philosophie auch

3*

in Deutschland zur allgemeinsten Kenntniß zu bringen. Männer wie Sulzer und Spalding begannen ihre wissenschaftliche Laufbahn mit Uebersetzungen dieser Richtung. Wie Mosheim über Toland, so schrieb Jöcher über Morgan, Grundig über Herbert von Cherbury, Lemker über Woolston, Thorschmid über Collins. Es erschien Johann Caspar Löwe's dogmatische und moralische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten mit den Deisten 1752, Johann Christian Walch's Compendium historiae ecclesiasticae 1757; es erschienen die Freidenkerbibliotheken von Thorschmid und Trinius. Die allgemeinste Gährung war unausbleiblich. U. G. Thorschmid beklagt in der Vorrede des ersten Bandes, daß die freigeistigen Schriften jetzt überall, an den Höfen großer Herren, in den ansehnlichsten Städten und auch unter Denen, die vom Degen Profession machen, gelesen würden; und gleichlautend sagt A. F. W. Sack in seiner Selbstbiographie (Berlin 1789, S. 70), daß nicht blos Toland, Collins, Morgan und die anderen englischen Freidenker, sondern auch Voltaire und Lamettrie und eine Menge zuströmender französischer Witzlinge unter der Begünstigung der Mode immer mehr Macht und Verbreitung gewinnen. Es wurde zum guten Ton gerechnet, das Christenthum geringzuschätzen und es höchstens als nützlichen Zügel des Pöbels gelten zu lassen.

Abwehr und Vertheidigung war freilich vorhanden. Man übersetzte zu gleicher Zeit die englischen Apologeten; und wie schon im vorigen Jahrhundert, so waren auch jetzt die theologischen Fakultäten beeifert, vornehmlich die akademischen Gelegenheitsschriften diesem höchsten Zweck frommer Glaubensrettung dienstbar zu machen. Johann Albert Fabricius, der als Philolog berühmte Rektor des Hamburger Johanneums, hatte 1725 ein sehr umfängliches Verzeichniß dieser theologischen Schutz- und Vertheidigungsschriften herausgegeben; unter dem Titel: Syllabus scriptorum, qui veritatem religionis Christianae adversus

Atheos, Epicuraeos, Deistas seu Naturalistas, Judaeos et Muhamedanos asseruerunt. Jetzt gab Trinius im Anhang seines Freidenkerlexikons eine Fortsetzung und Ergänzung; und auch diese nimmt nicht weniger als dreihundert Oktavseiten ein. Dazu das vielbändige Werk des Königsberger Professors Theodor Christoph Lilienthal: »Die gute Sache der in der heiligen Schrift alten und neuen Testaments enthaltenen göttlichen Offenbarung wider die Feinde derselben erwiesen und gerettet, 1752 — 1780. Jedoch der Erfolg aller dieser Bemühungen war nicht günstig. Was den englischen Apologeten begegnet war, daß sie von dem zu bekämpfenden Gift selbst angesteckt wurden, das wiederholte sich auch in Deutschland. Und durch diese einseitige, oft ungeschickte Vertheidigung wurden aufgeweckte Köpfe nur zu um so schärferem Widerspruch gereizt. Es ist ein sehr bedeutsames Bekenntniß Lessing's, wenn er (Lachm. Bd. 11, S. 542) von sich erzählt, daß, indem der bessere Theil seines Lebens in eine Zeit fiel, in welcher Schriften für die Wahrheit der christlichen Religion gewissermaßen Modeschriften gewesen, die Neugierde in ihm entstanden sei, endlich doch auch zu erfahren, was von der anderen Seite gesagt werde. Lessing fügt hinzu, gar bald habe er jede neue Schrift wider die Religion nun ebenso begierig aufgesucht und ihr dasselbe geduldige unparteiische Gehör geschenkt, das er sonst nur den Schriften für die Religion schuldig zu sein glaubte. Und noch entschiedener bezeugt Reimarus, der Wolfenbüttler Fragmentist, denselben Eindruck. Einen albernen Vertheidiger der biblischen Erzählung vom Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer zurückweisend (vergl. Niedner's Zeitschrift für historische Theologie, Bd. 22, S. 426), ruft er ärgerlich aus: »Wahrlich, solche jämmerliche Unterstützungen der abenteuerlichsten Wunder sind die besten Schutzschriften für den Unglauben.«

Der Rationalismus ist die herrschende Zeitrichtung geworden.

Wer irgend in geistiger Frische sich regte, stellte sich der Beschränktheit pfäffischen Treibens entgegen.

Wir unterscheiden um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts im deutschen Rationalismus drei verschiedene Gruppen. Insofern die kirchliche Gläubigkeit auf der Voraussetzung beruht, daß die Bibel alten und neuen Testaments die unzweifelhafte Urkunde der unmittelbar von Gott geoffenbarten Wahrheit, und die besondere Kirchenlehre, welcher der Gläubige angehört, die einzig richtige Auslegung und Erfüllung dieser biblischen Offenbarung sei, bestimmt sich die Sonderung dieser Gruppen lediglich nach dem Verhältniß, welches sie sich zur biblischen Offenbarung und zur kirchlichen Auffassung derselben geben. Die erste Gruppe ist die zahmste. Sie behauptet ihre vollste Eintracht mit der lutherischen Kirchenlehre, ist aber vom Geist rationalistischer Neuerung doch bereits so weit durchdrungen, daß sie, von dogmatischen Fesseln unbehindert, die Prüfung und Erklärung des biblischen Textes ausschließlich unter den Standpunkt der weltlichen Philologie stellt. Die zweite Gruppe bekämpft die Kirchenlehre, hält aber auch ihrerseits noch an der Offenbarung fest. Es wird zugestanden, daß die Kirchenlehre mit der Vernunft in einzelnen Sätzen im Widerspruch steht, und diese Widersprüche werden ganz in der Weise der englischen Deisten als willkürliche und trübende Priestersatzungen betrachtet; die Offenbarung selbst aber gilt als durchaus mit den Ergebnissen der freien Vernunftforschung übereinstimmend, als Ergänzung und Bekräftigung des selbständig menschlichen Denkens. Die dritte Gruppe dagegen schreitet bis zur offensten Kritik und Verneinung der Offenbarung selbst vor.

An der Spitze jener ersten, noch vorwiegend kirchlich theologischen Gruppe steht Siegmund Jacob Baumgarten, der ältere Bruder des berühmten Aesthetikers Alexander Baumgarten. Er war am 14. März 1706 in Wolmirstedt geboren, war seit 1732 Privatdozent und seit 1734 ordentlicher Professor der Theologie in Halle.

Er starb am 4. Juli 1757 im Alter von einundfünfzig Jahren. Obgleich in seinem Vortrag sehr einförmig und durch unablässiges Diktiren ermüdend, war er nichtsdestoweniger ein äußerst einflußreicher akademischer Lehrer; zu einer Zeit, da Halle nach Tholuck's Angabe (Vermischte Schriften 1839, Th. 2, S. 12) nur etwa sechs- bis siebenhundert Studenten zählte, hatte er stets drei- bis vierhundert Zuhörer.

Baumgarten war ursprünglich Wolffianer. In seinen Jugendjahren lehrte er, wie J. D. Michaelis in seiner Lebensgeschichte (herausgegeben von Hassenkamp, Leipzig 1793, S. 5) berichtet, heimlich die Wolff'sche Philosophie im Hallischen Pädagogium, eben als sie dort nach der Vertreibung Wolff's am ärgsten verpönt war. Später hatten die englischen Deisten auf ihn großen Einfluß gewonnen. Seine reichhaltige Büchersammlung, in welche wir durch Baumgarten's Zeitschriften: »Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek« (8 Bände, 1748) und »Nachrichten von merkwürdigen Büchern« (12 Bände, 1752) einen genauen Einblick haben, umfaßte die englische Freidenkerliteratur in seltener Vollständigkeit. Dieselbe Vorliebe bezeugt seine Uebersetzung und Bearbeitung der Allgemeinen englischen Weltgeschichte. Und am überraschendsten ist eine Thatsache, welche Semler, Baumgarten's größter Schüler, in seiner Lebensbeschreibung (Th. 1, S. 108) aufbewahrt hat. Semler erzählt: »Mir fällt ein, daß einmal der berühmte Voltaire und der Kanzler von Wolff einen Abend bei Baumgarten zugegen war, da Wolff, der nur lateinisch, nicht französisch sprechen konnte, manchen losen Einfall des Franzosen mit aller Hochachtung aufnahm und ihn doch erst durch Baumgarten sehr eingeschmolzen bekam. Baumgarten nahm auch damals die Partei eines gelehrten englischen Deisten, und es war ein inniges Vergnügen, zu sehen, wie die ganz gemeine Theologie so gewaltig verlor, ohne daß auch die christliche Religion dabei zu kurz kam. Alle theologische technische

Kunst wurde an ihren rechten Platz gewiesen, daß sie dem Christen keineswegs wichtig sei, daß sie nur dem gelehrten Stand nach ihrer Absicht und ihrer Geschichte als besonderes Eigenthum angehöre, nicht aber die allgemeinen Grundsätze der Religion ausmache oder göttliche seligmachende Lehren besser enthalte.«

Für die Belebung und Läuterung der Dogmatik hat Baumgarten diese freie Einsicht und Gesinnung nicht verwerthet. Aus Feigheit war Baumgarten unehrlich. Wie Semler bei jener Erzählung ausdrücklich hinzufügt, daß Baumgarten »niemals weder in seinen Vorlesungen noch in seinen Schriften diese Ansicht deutlich vorgetragen oder auseinandergesetzt habe«, so ist seine heut freilich fast unlesbare Glaubenslehre in der That nichts als eine höchst widerliche Vermischung der Wolff'schen Anschauungen mit den Glaubensforderungen der Hallischen Pietisten. Die Gottheit Christi, die Dreieinigkeit, die Ewigkeit der Höllenstrafen, wird so schnurstracks aus dem Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes abgeleitet, daß schon Michaelis (Lebensbeschreibung, S. 21) spottet, Baumgarten habe zwar in der Philosophie auf strenge Beweise gedrungen, in der Theologie aber habe er nie diese Regel befolgt. Dagegen bethätigte sich das innerste Wesen Baumgarten's in der Bibelerklärung. Sein »Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift«, Halle 1742, ist der Ausgangspunkt jener verständig historischen Schrifterklärung geworden, deren unausbleibliche Folgen sich bald von ungeahnter Tragweite zeigten.

Johann August Ernesti, der berühmte Leipziger Philolog, für das neue, und Johann David Michaelis, der Göttinger Orientalist, ein unmittelbarer Schüler Baumgarten's, für das alte Testament, betraten zuerst diesen neuen Weg der historischen Schriftforschung.

Gleich Baumgarten sind Beide von den Engländern ausgegangen. Ernesti rügt zwar in der Neuen theologischen Bibliothek (Bd. 10, S. 883) an Locke's Umschreibung der Paulini-

schen Briefe Mangel an Sprachkenntniß, bekennt aber doch, erst von ihm »die rechte Methode der Auslegung« gewonnen zu haben; und ebenso hebt Michaelis in seiner Lebensbeschreibung (S. 36) dankend hervor, daß sein Aufenthalt in England, in den Jahren 1740 und 1741, für seine ganze Richtung entscheidend geworden sei. Und gleich Baumgarten suchen Beide noch allen dogmatischen Streitigkeiten aufs ängstlichste auszuweichen. Ernesti kämpft noch so sehr für die alte Rechtgläubigkeit, daß er sogar (Opp. theol. 1773, S. 173 ff.) eine besondere Schrift zur Rechtfertigung der lutherischen Abendmahlslehre schrieb; und ebenso ergreift Michaelis jede Gelegenheit, alle dogmatische Uebereinstimmung sowohl mit den englischen Deisten, wie später mit Semler's Unterscheidung zwischen Kirchenglauben und Privatreligion, mit peinlichster Beflissenheit von sich abzulehnen. Trotzdem dürfen wir das geräuschlose Wirken dieser neuen exegetisch-kritischen Richtung nicht unterschätzen. Keine noch so sorgliche Rücksichtsnahme konnte den innersten Kern dieser Richtung verdecken, daß die Auslegung der Schrift nicht, wie bisher, nach der Dogmatik, sondern die Dogmatik nach der Schrift sich zu regeln habe. Und je mehr die Ueberzeugung durchdrang, daß auch die Bibel unter allen geschichtlichen und örtlichen Bedingungen weltlicher Literaturentwickelung stehe, und als die volksthümliche Literatur und Dichtung der Juden nur durch die genaueste Kenntniß und Erforschung der Sprache und ihrer Mundarten, der Geschichte, Alterthümer, Sitten und Meinungen des Orients zu verstehen sei, um so tiefer wurde die Lehre von der Allgemeingiltigkeit und unbedingt bindenden Kraft der Bibel, ja sogar die Lehre von der unmittelbaren göttlichen Eingebung erschüttert. Schon Semler, dessen Wirksamkeit den nächstfolgenden Jahrzehnten angehört, zog ungescheut diese Folgerungen.

Die zweite Gruppe sind die eigentlichen Rationalisten. Es ist der Standpunkt der sogenannten Natur- oder Vernunftreligion,

wie er von Locke und den ersten englischen Freidenkern, von Collins, Shaftesbury und Tindal begründet und vertreten war. Noch wird der Glaube an die Offenbarung festgehalten; aber die geoffenbarte Religion, heißt es, unterscheidet sich von der Vernunftreligion der denkenden Erkenntniß nicht nach Inhalt und Ziel, sondern nur nach der Art ihrer Entstehung und Bekanntmachung. Was in der Kirchenlehre nicht mit den Forderungen und Einsichten der Vernunftreligion übereinstimmt, ist als willkürliche und betrügerische Entstellung späterer Zeiten auszuscheiden.

Je verbreiteter die Schriften der englischen Freidenker in den gebildeten Kreisen Deutschlands waren, um so allgemeineren Eingang hatte grade diese Auffassungsweise gefunden. Betrachten wir das einst vielgenannte Buch Michael von Loen's: »Die einzig wahre Religion, allgemein in ihren Grundsätzen, verwirret durch die Zänkereien der Schriftgelehrten, zertheilet in allerlei Sekten, vereinigt in Christo. Frankfurt und Leipzig 1750. Zwei Bände.« Der Verfasser dieses Buches, ein Verwandter des Goethe'schen Hauses, war ein gebildeter und freimüthiger Weltmann, welcher, wie Goethe im zweiten Buch von Wahrheit und Dichtung sich ausdrückt, schon früh in die verschiedenen Regungen von Staat und Kirche einzugreifen Muth und Neigung hatte; dieses Buch kann daher als das Glaubensbekenntniß der Durchschnittsbildung jenes Zeitalters gelten. Der Kern desselben liegt in den Worten (Th. 1, Betrachtung 3, S. 120), daß die meisten Menschen keine andere Religion gehabt hätten als die natürliche Religion, und daß Christus nur in die Welt gekommen sei, um diese natürliche Religion wiederaufzurichten. Die Wahrheit des Christenthums bestehe einzig und allein auf dem Glauben an Christus und auf dem aus der christlichen Liebe entspringenden Gehorsam gegen die göttlichen Gebote. Die Zwietracht der letzten Jahrhunderte sei zum größten Theil die Schuld der Refor-

matoren, welche weit mehr für ihre Meinungen, als für den Grund des Glaubens gestritten. Im Grund des Glaubens seien alle Christen einig. Auch die äußere Einheit und Friedfertigkeit sei daher leicht zu erreichen, sofern die Lehrsätze der symbolischen Bücher von verständigen Obrigkeiten beseitigt würden.

Aus dieser Stimmung der gebildeten Weltkreise erklärt sich, daß die hervorragendsten wissenschaftlichen Vertreter dieser Richtung vornehmlich solche Prediger waren, welche in Haupt- und Residenzstädten lebten. Es waren besonders August Friedrich Wilhelm Sack, (geboren am 4. Februar 1703 zu Harzgerode, gestorben am 22. April 1786 als Oberhofprediger zu Berlin), Johann Joachim Spalding (geboren am 1. November 1714 zu Tribbsees in Pommern, seit 1764 Oberkonsistorialrath in Berlin, gestorben am 26. Mai 1804) und Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (geboren am 22. November 1709 zu Osnabrück, gestorben am 2. September 1789 als Abt und Konsistorialpräsident in Braunschweig).

Diese Männer haben nie ein Hehl daraus gemacht, daß ihre Bildung durchaus in den Anregungen der englischen Freidenker wurzelte. Sack hatte, wie die von seinem Sohne geschriebene Lebensbeschreibung (Berlin 1789) erzählt, sogleich nach seinen Universitätsjahren neben dem Studium der Wolff'schen Philosophie die Schriften Locke's, Toland's, Collins' und Morgan's aufs fleißigste gelesen; »er hielt es«, sagt die Lebensbeschreibung (Bd. 1, S. 65), »für seine Pflicht, auch den Gegnern der Religion seine Aufmerksamkeit zu widmen«; »es erschien nicht leicht ein freigeistiges Buch, das er nicht selbst las und prüfte.« Ebenso berichtet Spalding in seiner Selbstbiographie (Halle 1804, S. 17), daß er in seiner Jugend, von Shaftesbury's »erhabenem Platonismus und dessen Grundsätzen von dem moralischen Gefühl und der Selbstlosigkeit der Tugend« aufs tiefste in seinem innersten Wesen ergriffen gewesen sei. Nicht nur sein erstes schriftstellerisches Auftreten war

eine Uebersetzung von Shaftesbury's Abhandlung über die Tugend, sondern auch alle seine späteren Schriften: »Ueber die Bestimmung des Menschen, 1748«, »Ueber den Werth der Gefühle im Christenthum, 1761«, »Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamts, 1772«, bekunden in Form und Inhalt durchweg denselben nachhaltigen Einfluß Shaftesbury's, so sehr auch dem Nachahmer die ansprechende Anmuth und Feinsinnigkeit des Urbildes fehlt. Jerusalem aber hatte von 1737 bis 1740 drei volle Jahre in England selbst im anregendsten Verkehr mit englischen Gelehrten gelebt; seine Schriften, besonders »Die Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, 1774«, zeigen auf jeder Seite, welche eingehende Aufmerksamkeit er den englischen Deisten und Apologeten gewidmet hatte.

Ihnen Allen ist, gleich ihren englischen Vorgängern, die Offenbarung nicht eine Erweiterung, sondern nur eine nothwendige und wirksame Unterstützung der menschlichen Vernunft oder der jedem Menschen selbst innewohnenden natürlichen Religion. Sie meinen zwar, daß, wie sich Sack in einem Briefe von 1754 (vgl. Sack's Lebensbeschreibung, Bd. 1, S. 242) ausdrückt, der Verstand von seinen Zweifeln nicht eher befreit und das Herz nicht recht fest werde, bevor wir die Offenbarung zu Hilfe nehmen; denn die Offenbarung sei das Fernglas der Vernunft, ohne welches diese die wichtigsten Wahrheiten entweder gar nicht oder doch nur sehr dunkel erblicke. Aber nicht minder scharf betonen sie, daß, wie es in demselben Brief heißt, Niemand den Plan des Evangelii in seiner ganzen Göttlichkeit einsehen und denselben von dem Mischmasch beigefügter Menschensatzungen reinigen könne, dem es an einer guten Einsicht in die Grundsätze der natürlichen Religion mangle. Daher ihr rückhaltsloser Kampf gegen alle Wunder und alle übernatürlichen Geheimnisse. Sack's »Vertheidigter Glaube des Christen« (Berlin 1748 bis 51) steht nicht an, ausdrücklich hervorzuheben, daß sogar die christlichen

Sakramente nichts seien als »wohlanständige, von Gott weislich angeordnete Feierlichkeiten«; die Taufe solle uns zum christlichen Glauben, mithin zu einem heiligen Leben verpflichten, bei dem Abendmahl aber sollten wir uns des Leidens und Sterbens Christi lebhaft erinnern. Sack wünschte nicht nur (vgl. Lebensbeschreibung, Bd. 1, S. 94) alle eidliche Verpflichtung auf die symbolischen Bücher überall abgeschafft zu sehen, als einen Ueberrest hierarchischer Anmaßung, durch welchen dem Gebrauch der Vernunft und der freien Schriftforschung Grenzen gesetzt, der Fortgang der Wahrheit aufgehalten und die Gewissen vieler Andächtigen bedrückt würden, sondern in seinem »Gutachten über die Einrichtung des theologischen Seminariums in Halle« vom 10. Februar 1767 (a. a. O. S. 284. 291) dringt er vor Allem auch darauf, daß bei akademischen Disputatorien recht angelegentlich der Abscheu vor aller Disputirsucht und »Haberechterei« eingeschärft werde; alle überflüssige Polemik sei vom Uebel; die Kirche Christi bedürfe gründlicher, bescheidener und duldsamer Theologen; und wenn sie solche nicht finde, so sei es überall besser, daß sie gar keine habe. Für Sack und seine Gesinnungsgenossen liegt Wesen und Zweck der theologischen Gelehrsamkeit hauptsächlich in der Fähigkeit, »das Gegründete und Brauchbare von dem Spitzfindigen und Unnützen, das blos Sektenmäßige und Dunkle von dem Allgemeinen und Verständlichen in der christlichen Religion gehörig zu unterscheiden«. Der beste Prediger ist derjenige, der am meisten Geschicklichkeit besitzt, »diejenigen Redens- und Vorstellungsarten, mit welchen die Grundwahrheiten des Christenthums in der Schrift nach der Denkungs- und Sprechart der damaligen Zeit ausgedrückt wurden, zu bestimmten deutlichen Begriffen zu bringen und auf eine nach dem Sprachgebrauch unserer Zeit für Jedermann faßliche Weise auszudrücken.«

Nicht im Dogma, sondern einzig und allein in der sittlichen Läuterung, oder, wie Spalding in seiner Lebensbeschreibung

(S. 18) sagt, »in der innerlichen moralischen Ordnung des Geistes und in dem damit unzertrennlich verknüpften Wohlgefallen des größten und besten Wesens« besteht diesen milden und freisinnigen Männern das Christenthum. Auf solche sittliche Mahnung und Ausbildung sind die meisten ihrer Schriften und ganz besonders auch ihre Predigten gerichtet.

Es war eine segensreiche Wirksamkeit, welche die Vertreter dieser Richtung auf die allgemeine Volksbildung ausübten. Immer eindringlicher und allgemeiner ward die Ueberzeugung, welche bisher nur innerhalb verketzerter Philosophenschulen gelehrt worden war, daß Ursprung und Gesetz des sittlichen Lebens nicht ein von außen Gegebenes, nicht blos äußeres Gebot der heiligen Schrift sei, sondern vielmehr die unverbrüchliche Forderung der denkenden Erkenntniß, die innere Nothwendigkeit der eigensten Menschennatur.

Aber diese Verdienste um das sittliche Leben können nichtsdestoweniger über das Halbe und Seichte des wissenschaftlichen Standpunktes selbst nicht täuschen. Es ist jene schaale Vermittlung, welche Lessing so gründlich haßte, daß er in seinen Angriffen gegen dieselbe seine rationalistischen Freunde oft an sich irre machte. Lessing schildert diesen Standpunkt in seinen Zusätzen zu den Wolffenbüttler Fragmenten (Lachm. Bd. 10, S. 13) in folgender Weise: »Die Kanzeln, anstatt von der Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens zu ertönen, ertönen nun von nichts als von dem innigen Bande zwischen Vernunft und Glauben; Glaube ist durch Wunder und Zeichen bekräftigte Vernunft, und Vernunft ist raisonnirender Glaube geworden. Die ganze geoffenbarte Religion ist nichts als eine erneuerte Sanction der Religion der Vernunft; Geheimnisse giebt es entweder darin gar nicht, oder, wenn es deren giebt, so ist es gleichviel, ob der Christ diesen oder jenen oder gar keinen Begriff damit verbindet.« Und Lessing fährt dann

fort: »Wie leicht waren jene Theologaster zu widerlegen, die durch Verdammung der Vernunft die beleidigte Vernunft im Harnisch erhielten; sie brachten Alles gegen sich auf, was Vernunft haben wollte und hatte. Wie kitzlich hingegen ist es, mit diesen anzubinden, welche die Vernunft erheben und einschläfern, indem sie die Widersacher der Offenbarung als Widersacher des gesunden Menschenverstandes verschreien; sie bestechen Alles, was Vernunft haben will und nicht hat.« Noch schlagender aber bezeichnet Lessing diese »neumodischen Geistlichen«, wenn er in einem Briefe an seinen Bruder Karl vom 8. April 1773 (Bd. 12, S. 395) sagt, sie seien Theologen viel zu wenig und Philosophen lange nicht genug, und in einem anderen Briefe an denselben vom 2. Februar 1774 (ebend. S. 409) diesen Gedanken förmlich zu der Anklage erhebt, daß, nachdem man zwischen der Orthodoxie und der Philosophie eine Scheidewand gezogen habe, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern, nunmehr diese Scheidewand wieder niedergerissen werde; »man macht uns,« ruft Lessing erbittert aus, »unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen. Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man jetzt an die Stelle des alten setzen will, und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie, als sich das alte anmaßt«.

Schon früh regte sich daher in klaren Köpfen gegen dieses matte Justemilieu der entschiedenste Widerspruch.

Dies ist das Charakteristische der dritten Gruppe, welche wir in der theologischen Parteistellung dieses Zeitalters hervorgehoben haben. Diese dritte Gruppe ist die unbedingte Verneinung aller Offenbarung.

Zunächst eröffneten einige leichte Plänkler den Kampf. Hieher gehören die kleinen Flugschriften Karl August Gebhardi's, eines früheren Mitarbeiters an Schwabe's Belustigungen des

Verstandes und Witzes. Es sind: 1) Vernünftige Gedanken von dem Gebrauch der strengen Lehrart in der Theologie; 2) Vernunftmäßige Betrachtung der übernatürlichen Begebenheiten; 3) Drei Gespräche über wichtige Wahrheiten. Zweck und Inhalt dieser kleinen Schriften, welche 1743, angeblich in Amsterdam auf Kosten des Verfassers, in Wahrheit aber in Berlin in Rüdiger's Verlag erschienen, ist die Leugnung der Inspiration, der Wunder und der Göttlichkeit Christi. Dreister und leidenschaftlicher aber soll die Schrift eines gewissen Hazfeldt oder Hardfeld (vgl. Trinius' Freidenkerlexikon, S. 296) gewesen sein, welche den Titel führte: „La Découverte de la Religion, surtout à l'égard de la philosophie, dont l'Auteur donne un système entièrement nouveau, qui développe tous les mystères les plus importants de la Nature, si bien qu'il prouve l'Existence de Dieu et l'Immortalité de l'Ame. Traduit de l'Anglois, corrigé et augmenté par l'Auteur le Chevalier Veridicus Nassoviensis, approuvé par le celèbre Professeur Wolff, 1745.“ Diese Schrift, heißt es, habe bereits den offensten Bruch mit allen kirchlichen Lehren und Kultgebräuchen gefordert.

Jedoch der kühnste, folgerichtigste und umfassendste Denker dieser Richtung war Hermann Samuel Reimarus, der Verfasser jenes scharfschneidigen Buches, welches einige Jahrzehnte nachher unter dem Namen der Wolfenbüttler Fragmente so berühmt und berüchtigt wurde.

Hermann Samuel Reimarus war am 22. Dezember 1694 in Hamburg geboren. In Jena hatte er seit 1714 Theologie, später Philosophie und Philologie studirt. Eine Reise, welche er 1720 und 1721 durch England und Holland machte, mag auf seine Bildung wesentlich eingewirkt haben. Seit 1728 war er Professor der orientalischen Sprachen am Gymnasium seiner Vaterstadt. Sein Wandel war unsträflich. Als Mensch und Ge-

lehrter war er von Allen geliebt und geachtet. Er starb am 1. März 1768.

Wir haben in seinen auf Religion und Theologie bezüglichen Schriften eine zwiefache Richtung zu unterscheiden. Die einen sind kritisch verneinend und suchen zu beweisen, daß die Annahme einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung und die auf diese vermeintliche Offenbarung gegründete christliche Kirchenlehre den unabweisbaren Forderungen der prüfenden Vernunft widerstreite; die anderen sind bejahend und aufbauend, sie begründen und verkünden die von aller Offenbarung unabhängige, frei auf sich selbst gestellte Vernunft- und Naturreligion. Jene Kritik der Offenbarung und des Christenthums ist niedergelegt in dem merkwürdigen Werk, dessen Vorhandensein erst durch Lessing's Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente bekannt wurde; sein vollständiger und urkundlicher Titel lautet: »Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.« Und das Grundbuch der zweiten aufbauenden Richtung sind die »Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion 1755«, denen sich 1760 die »Allgemeinen Betrachtungen über die Triebe der Thiere« anschlossen. Das Uebergewicht liegt auf der kritisch verneinenden Seite. Sie allein ist es, welche Reimarus eine bleibende geschichtliche Stellung und Wichtigkeit sichert.

Der erste Entwurf jener kritischen Hauptschrift scheint aus dem Jahr 1744 zu stammen. Darauf deuten die Worte im dritten Fragment: »Ich hoffe auch, daß mir ein Jeder zugeben wird, daß in den viertausend Jahren vor Christo wenigstens ebensoviel Menschen auf dem Erdboden gelebt haben, als nach Christi Geburt in 1744 Jahren.« Auf diese Annahme weist auch die Nachricht, welche Reimarus' Sohn gegeben hat, daß der Dichter Brockes unter die zwei oder drei Vertrauten gehört habe, welchen der Verfasser seine Schrift zu gegenseitiger Besprechung mittheilte; Brockes starb am 16. Januar 1747. Später aber

hat dieser erste Entwurf die mannichfachste Ergänzung und Umgestaltung erfahren. Unermüdlich im steten Umarbeiten und Fortbilden war Reimarus noch in den letzten Monaten seines Lebens mit dem endlichen Abschluß beschäftigt.

Erst seit Kurzem ist uns in dieses gewaltige Buch ein genauer Einblick gegönnt. Niemand empfand es bitterer als Reimarus, daß er, mit dem Unglauben und der kühnsten Denkfreiheit im Herzen, gegen die Außenwelt zu unwürdiger Zurückhaltung und Anbequemung verdammt war. Oft bricht er über diese drückende Nothwendigkeit in die tief rührendsten Klagen aus; aber er hielt es für seine Pflicht, zu warten, »bis die Wahrheit von selbst mehr und mehr durchdringe«. Er wollte nicht »wie die Apostel mit Ungestüm und mit Störung der obrigkeitlichen Verordnungen seine Meinung auszubreiten suchen«, sondern seine Schrift »als einen geheimen Schatz mit gewissenhafter Verschwiegenheit« so lange aufbewahrt wissen, »bis es Gott gefalle, der vernünftigen Religion einen Weg zur öffentlichen ungekränkten Freiheit zu bahnen«. Lessing, mit Sohn und Tochter des Verfassers befreundet, hatte bereits 1770 von diesem geheimen Schatz Kenntniß erhalten. Doch waren die Bruchstücke, welche er in den Jahren 1774 — 1777 in seinen »Beiträgen zur Geschichte der Literatur« aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel und 1778 als besonderes Buch »Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger« veröffentlichte, nur einzelne Capitel; er hatte das Ganze zwar gelesen, aber Johann Albert Heinrich Reimarus, der Sohn, und Elise Reimarus, die Tochter, waren, wie er (Lachmann, Bd. 12, S. 520) am 10. Januar 1779 an Herder schreibt, »entweder viel zu eifersüchtig oder doch zu furchtsam, als daß sie es ihm rückhaltlos anvertrauen möchten.« Nach Lessing's Tod, angeblich aus Lessing's Nachlaß, erschien 1787 noch ein anderes Bruchstück unter dem Titel: »Uebrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttel-

schen Fragmentisten«; der Herausgeber, welcher sich A. E. Schmidt nannte, soll der Kanonikus Andreas Riem gewesen sein. Im Jahr 1814 wurde die von Reimarus selbst geschriebene Urschrift von dessen Sohn, einem angesehenen Hamburger Arzt, an die Hamburger Stadtbibliothek und gleichzeitig eine Abschrift derselben an die Universitätsbibliothek zu Göttingen übergeben. Einen Theil dieser Urschrift hat Wilhelm Klose, der Sekretär der Bibliothek zu Hamburg, in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie 1850 — 1852 (Bd. 20 bis 23) veröffentlicht. Aber auch dieser Abdruck wurde, man weiß nicht, aus welchen Gründen, wieder vorzeitig abgebrochen. Die Lücke ist ausgefüllt durch das treffliche Buch von David Friedrich Strauß »Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Leipzig 1862.« Es ist zwar nur ein Auszug, aber doch so eingehend und urkundlich, daß jetzt der Inhalt in seinem Zusammenhang und Grundgedanken klar vor Augen liegt.

Man kann den Vorbericht (Niedner's Zeitschrift, Bd. 20, S. 523 ff.), welchen Reimarus über die Entstehungsgeschichte seiner Gewissenskämpfe giebt, nicht ohne Bewegung lesen. In der protestantischen Kirche von frommen Aeltern geboren und von diesen für die Theologie bestimmt, hatte sich Reimarus von Jugend auf um die Wahrheit der christlichen Religion redlich bemüht. Manches aber hatte schon früh seine Zweifel geweckt. Warum die durcheinandergeworfene, zerrissene und zerstreute Form der biblischen Lehren und Erzählungen? Wie konnte es geschehen, daß das allerweiseste und gütigste Wesen uns eine seligmachende Erkenntniß offenbaren wollte, ohne doch die Heilslehren ordentlich, deutlich und bestimmt vorzutragen? Und als rechtschaffener Christ wollte der aufstrebende Jüngling in altgewohnter Art zum dreieinigen Gott beten, als vernünftiger Mensch aber mit diesem Wort einen klaren Begriff verbinden; wie wäre es ihm möglich gewesen, in einem und demselben Wesen sich drei verschiedene auseinander-

stammende und doch gleiche Personen, und in der mittleren Person sich überdies wieder zwei verschiedene Naturen vorzustellen? »Ich muß die Wahrheit sagen«, klagt Reimarus, »hier vergingen mir alle Gedanken; wenn ich an Gott gedachte, so waren keine Personen da, und wenn ich an eine besondere Person außer dem Vater gedachte, so verschwanden die übrigen Personen in der Gottheit selbst bei mir. Nachdem ich mich also bei dem täglichen Gebet lange genug mit der Idee eines dreieinigen Gottes vergeblich gequält hatte, sah ich mich genöthigt, die Dreieinigkeit aus meiner Vorstellung wegzulassen und Gott fein natürlich als meinen Schöpfer und Wohlthäter anzurufen, und dabei befand ich mich ruhiger.« Und noch durch eine andere christliche Lehre ward Reimarus bedrückt und gepeinigt. Reimarus fährt fort: »Ich sollte Gott, so oft ich meiner Sünden eingedenk ward, doch auch als einen gerechten und heiligen Gebieter, als einen strengen Richter ansehen. Ja, das that ich mit vieler Bewegung und Betrübniß; ich war gewiß, daß er mir bei ernstlicher Buße, wegen des Glaubens an den Erlöser, Vergebung der Sünden, Gnade und Seligkeit würde angedeihen lassen. Allein wenn ich an das ganze menschliche Geschlecht und wenn ich an die Drohung einer ewigen Höllenpein gedachte, welche den Ungläubigen und Gottlosen nach diesem kurzen Leben bevorstehe, so entfiel mir wieder aller Muth, und meine eigene Seligkeit verlor sich in dem kläglichen Geschrei von Millionen ohne Ende gemarterter Seelen. Ich muß es frei gestehen, dieser Zweifel war der erste, welcher gleichsam unbewegliche Wurzeln in meinem Gemüth schlug; es blieb mir allemal ein offenbarer Widerspruch zwischen dem Begriff von Gott, der da gut und gütig, ja die Liebe selbst und ebendarum liebenswürdig ist, und zwischen einem so grausamen und in alle Ewigkeit unvergeßlich strafenden Richter, der das äußerste Böse den Menschen anthun wollte ohne Absicht sie zu bessern«. Und weiter: »Wie steht es denn um das Volk, das

in der Bibel ausschließlich als das auserwählte Volk Gottes geschildert wird?« »Ich war es freilich«, sagt Reimarus, »in der Schule gewöhnt worden, alle Thaten und Reden der in der biblischen Geschichte angegebenen Personen für gerecht, heilig und göttlich zu halten; jedoch ärgerte ich mich über die unbegreifliche Bosheit des israelitischen Volks, und konnte es schwerlich zusammenreimen, daß Gott ein so halsstarrig verkehrtes Volk aus so vielen weiseren und lenksameren Völkern zu seinem Eigenthum und Liebling sollte erwählt haben; und je mehr ich zum Reflectiren aufgeweckt wurde, desto mehr schienen mir auch die Handlungen der einzelnen Personen, Abraham's, Jacob's, Mosis, David's, von den Regeln der Tugend, ja des Natur- und Völkerrechts abzuweichen«. So entstanden in Reimarus fast unwillkürlich aus tiefstem Herzenserlebniß jene tiefsinnig grübelnden Betrachtungen, welche später die gläubige Welt in so argen Schrecken versetzten. Reimarus führt sein Buch mit den feierlichen Worten ein: »Die Klarheit meiner zunehmenden Einsicht gab mir den Trost: Du hast nach den allgemeinen Regeln der Wahrheit unmöglich anders denken können und wirst selbst in der Stunde des Todes, wenn Dir Gott alsdann noch den Gebrauch des gesunden Verstandes gönnt, ganz ruhig dabei bleiben. Auf solche Weise ist endlich aus meinen zerstreuten Zweifeln ein System, aus der Wahrscheinlichkeit eine Gewißheit geworden, und ich genieße seit der Zeit eine ungestörte Befriedigung des Gemüths, der ich mich in meinem Busen freue.«

Ursprünglich ein Schüler Wolff's, hatte sich Reimarus mit allen Waffen verstärkt, welche ihm die freigeistige Philosophie des Auslandes bot. Vom entschiedensten Einfluß auf Reimarus sind Bayle, der theologisch-politische Tractat Spinoza's, und die Weissagungs- und Wunderkritik der englischen Deisten Collins', Woolston's und Morgan's gewesen; doch auch von allen anderen Denkern dieser Richtung hat er die genaueste Kunde. Die Ab-

handlungen über die Wahrheiten der natürlichen Religion erwähnen von den Engländern besonders Hume und Bolingbroke, von den Franzosen Voltaire, Montesquieu, Lamettrie, Buffon, Maupertuis und d'Alembert. Zu dieser tiefen Sachkenntniß und zur unerbittlichsten logischen Schärfe tritt der ergreifendste sittliche Ernst. Allerdings ist es nicht wörtlich zu unterschreiben, wenn Lessing (Lachmann, Bd. 9, S. 416) bei der Herausgabe des ersten Fragments rühmte, daß sich der Verfasser niemals Spöttereien und Possen erlaube; aber es ist nicht der prickelnde Spott und Witz eines Bayle und Voltaire, denen ein glückliches Schlagwort oft höher steht als die Sache, sondern der herbe Ingrimm über die Macht eingerotteter Vorurtheile und Mißbräuche, welche in sich so nichtig sind und doch überall unüberwindlich dem Sieg freierer Erkenntniß und Sittlichkeit hemmend in den Weg treten.

Die Kritik der christlichen Offenbarung zerfällt bei Reimarus in drei Theile. Erstens Kritik des alten, zweitens Kritik des neuen Testaments, und drittens Kritik der Hauptsätze des protestantischen Lehrbegriffs.

Erstens. Die Kritik des alten Testaments. Auch sie ist wesentlich wieder auf drei Punkte gerichtet: 1) Die Persönlichkeiten der alttestamentlichen Geschichte sind nicht geeignet, Träger einer geoffenbarten Religion zu sein. 2) Die Lehren des alten Testaments können nicht aus göttlicher Offenbarung stammen. 3) Die alttestamentlichen Bücher sind nicht von göttlicher Herkunft. Der erste Abschnitt, die Betrachtnng der alttestamentlichen Geschichten und Persönlichkeiten, ist wohl das Glänzendste, was Reimarus geschrieben hat. Diese Betrachtung faßt sich (vgl. Strauß a. a. O. S. 145) in das Endergebniß zusammen, daß es keine Geschichte der Welt gebe, darinnen die Wunder von Anfang bis zu Ende so gehäuft und übertrieben, kein Buch der Welt, darinnen Alles und Jedes so unmittelbar auf Gottes Rechnung geschrieben sei; aber gewiß auch keine Geschichte und kein Buch

der Welt, in welchem alle Personen, welche hier als Männer Gottes aufgeführt werden, einem ehr= und tugendliebenden Gemüth so viel Anstoß, Aergerniß und Abscheu verursachen. Die Vertheidiger der Offenbarungslehre, welche verlangen, daß wir diese Erzählungen als etwas Heiliges und unmittelbar Göttliches, nicht aber zum Theil als Erguß der mythenbildenden Volksphantasie, zum Theil als einfach menschliche Geschichte nehmen sollen, werden gegen diese zermalmenden Einwürfe immer einen schweren Stand haben. Reimarus Kritik der Wunder ist in ihrer trockenen und unbarmherzigen Verständigkeit so vernichtend, daß sich selbst die polternde Gläubigkeit Ewald's in seiner Geschichte des Volkes Israel zu den erheblichsten Zugeständnissen genöthigt gesehen hat. Und wenn in der Kritik der biblischen Handlungen und Persönlichkeiten Moses Mendelssohn rügen wollte, daß das Maß der Einsicht und des moralischen Gefühls, welches jenen Zeiten zukomme, nicht gehörig berücksichtigt sei, so hat schon Lessing (Lachm. Bd. 12, S. 281) treffend geantwortet, daß eine solche Rücksichtsnahme doch wohl nur Charakteren und Handlungen zugutkommen dürfe, welche weiter nichts sein sollten als Charaktere und Handlungen bloßer Menschen; seien denn aber Patriarchen und Propheten Leute, zu denen wir uns herablassen sollen, oder sollten sie uns nicht vielmehr die erhabensten Muster der Tugend sein? Der zweite Abschnitt, die Kritik der alttestamentlichen Lehre, betont besonders den Mangel alles eigentlich Lehrhaften, das ganz unverhältnißmäßige Ueberwuchern der alleräußerlichsten Ceremonialgesetze namentlich in den Büchern Mosis, welche doch für so lange Zeit die einzige Richtschnur alles Denkens und Handelns gewesen. Und wie sei denn nun der eigentliche Inhalt derjenigen Religion beschaffen, welche den Anspruch mache, als ausdrückliche Offenbarung Gottes angesehen zu werden? Sei es eine reine oder nicht vielmehr eine fast heidnische Gottesvorstellung, wenn die

Schöpfungsgeschichte meist die Mehrzahl Elohim setze, und wenn in sämmtlichen Geschichtsbüchern des alten Testaments dem Schöpfer und Weltlenker oft die niedrigsten menschlichen Eigenschaften und Leidenschaften, die rohsten und zwecklosesten Mißgriffe in der Handhabung der Weltregierung beigelegt würden? Und ferner: Sei es denn nach der von Hugo Grotius und den englischen Deisten angestellten Prüfung der sogenannten messianischen Weissagungen noch irgend haltbar, im alten Testament eine Hinweisung auf den Messias finden zu wollen? Eine so unerhörte Lehre, wie die Lehre von einem mit Gott einigen Sohn, der Mensch werden und durch seinen Tod für die Sünden der Welt genugthun solle, müsse doch um so ausdrücklicher und deutlicher vorgetragen werden, je weiter sie von dem Begriff Derer, denen sie vorgetragen wurde, abliege. Und endlich: Wo sei bei Moses die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die erst in den Büchern der Makkabäer auftauche? »Eine seligmachende Lehre offenbaren wollen und doch die Erkenntniß von der Seligkeit mit Fleiß verschweigen, wäre ebenso gewesen, als wenn Moses die Israeliten hätte bereden wollen, mit ihm in das gelobte Land zu ziehen und dasselbe einzunehmen, und hätte ihnen doch nicht gesagt, daß ein solches Land in der Welt sei und daß ihnen Gott dasselbe verheißen.« Der dritte Abschnitt, die Verneinung der göttlichen Herkunft der alttestamentlichen Bücher, ist folgerichtig die unmittelbare Anwendung dieser Einwürfe. Es seien rein menschliche Dichtungen und Geschichtsbücher, die auch in der That erst sehr allmälich und nur sehr theilweise das Ansehen kanonischer Bücher erlangt hätten.

Zweitens. Die Kritik des neuen Testaments. Der Inbegriff der Lehre Jesu, meint Reimarus, liege in der Ermahnung: »Thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen.« Dies gebe zwei verschiedene Seiten dieser Lehre von sehr ungleicher Art und Bedeutung. Die eine Seite, der moralische Zweck-

ruf zu wahrer Buße und Besserung, habe sich zwar auch zunächst nur auf die Juden und den damaligen Zustand ihrer Religion und Sittlichkeit bezogen; aber »alle diese Lehren«, sagt Reimarus, »sind groß, edel, ja göttlich, und man wird sie selten oder fast gar nicht, wenigstens nicht aus dem Grunde einer so allgemeinen Menschenliebe, die sich auch an Feinden thätig erweiset, bei heidnischen Weltweisen finden.« Die andere Seite dagegen, die Versprechung des Himmelreiches, sei lediglich auf die Errichtung eines jüdischen Reichs gegangen; erst später, nach dem unerwarteten Tod Jesu, sei von den Aposteln die Verheißung eines weltlichen Reiches in die Verheißung eines geistigen umgedeutet worden. Der Schluß, welcher sich aus dieser Auffassung für die Geschichte und Beurtheilung des Christenthums ergiebt, ist nach dem Verfasser (vgl. Strauß, a. a. O. S. 252) folgender: »Die entfernte Veranlassung zum Christenthum war ein falscher jüdischer Wahn, womit die Propheten das gemeine Volk in seinen Drangsalen hingehalten hatten, daß einmal aus dem Geschlecht David's ein Messias oder gesalbter weltlicher König zu Jerusalem entspringen, die Juden von aller Bedrückung ihrer Feinde erlösen und ein großes herrliches Reich unter ihnen aufrichten würde. Diese Weissagungen sind nicht anders als von einem weltlichen Regenten zu verstehen; über zweitausend Jahre unerfüllt geblieben, können sie auch hinkünftig nicht mehr erfüllt werden; folglich sind sie falsch. Die nähere Veranlassung des Christenthums ist die Unternehmung Jesu von Nazareth, einen solchen Erlöser vorzustellen und sich als einen König Israels mit Hilfe des Volks und seiner Jünger ausrufen zu lassen; als wohin sein öffentlicher Einritt in Jerusalem nebst der ungestümen Störung des Gottesdienstes und der aufrührerischen Predigt wider die Obrigkeit zielte. Dieses unmächtige Unternehmen ist ihm und den Jüngern mißlungen und hat sich durch seine Kreuzigung als eitel erwiesen. Die allernächste Veranlassung des neuen

Systems aber ist die fehlgeschlagene Hoffnung der Apostel auf die Erlösung Israels durch Jesum als den Messias und auf die ihnen von Jesus versprochene Mitregentschaft, da die Apostel auf zwölf Stühlen sitzen und die zwölf Stämme Israels in seinem künftigen Reiche richten sollten. Denn es ist unstreitig, daß sämmtliche Apostel bis an den Tod Jesu kein anderes System als die Chimäre von Jesu weltlichem Reich und Messiasschaft im Kopf gehabt haben. In ein paar Tagen, da alle ihre Hoffnung auf das vorige System mit einem Mal verschwunden war, satteln sie um und ergreifen das System eines leidenden Erlösers, sagen, der Messias habe erst müssen leiden und sterben nach der Schrift, er sei aber vom Tode auferstanden u. s. w. Wenn sie nun nur einen einzigen Punkt dieses neuen Systems augenscheinlich hätten machen können, so möchte man sagen, ihnen wären jetzt erst die Augen aufgegangen, sie hätten ihren alten Wahn aus Ueberzeugung fallen lassen und wären aus fleischlich Gesinnten geistlich Gesinnte geworden. Allein Alles und Jedes war theils unerweislich, theils widersprechend, theils durch den Erfolg selbst widerlegt. Es ist augenscheinlich, daß die Apostel blos aus Noth wegen fehlgeschlagener Hoffnung von einem falschen System auf ein anderes gleich falsches gefallen waren und ihre vorigen fleischlichen Absichten unter einer anderen schmiegenden Gestalt so gut als möglich auszuführen gedachten. Aus der Schrift war ihr System unerweislich. Alle die Stellen, die sie auf das Leben des Messias, seine Auferstehung und Himmelfahrt bezogen, gehörten gar nicht dahin. Die heidnischen Zeugen der Auferstehung von der Wache Pilati vor dem Grabe sind blos eine Erdichtung Matthäi, deren sich die übrigen Apostel geschämt haben müssen, weil sie sich nirgends in ihren Verantwortungen darauf berufen. Kein einziger Jude außer den Aposteln hatte den auferstandenen Jesus gesehen, da er doch einige Tage hindurch bis zu seiner Himmelfahrt auf Erden herumgewandelt sein

soll; als hätte er sich mit Fleiß versteckt, um die Uebrigen ungläubig zu lassen. Mit ihren Zeugnissen von der Auferstehung Jesu und den Erscheinungen des Auferstandenen warten die Apostel so lange, bis sie selbst gestehen müssen, daß er nicht mehr vorhanden sei, und dann widerlegen sie sich selbst durch die Widersprüche ihrer Aussagen. Die verbreitete Sage von einem durch sie verübten Leichendiebstahl hat alle Möglichkeit und selbst Wahrscheinlichkeit für sich. Die Vorhersagung, daß Jesus noch bei Lebzeiten jener Generation in den Wolken wiederkommen würde, hat sich als falsch ausgewiesen trotz der Ausflüchte, durch welche die Apostel sie aufrecht zu halten suchten.« »Sehet nur,« ruft Reimarus zuletzt aus, »ob nicht das ganze Lehrgebäude des apostolischen Christenthums von Anfang bis Ende auf lauter falschen Sätzen beruht, und zwar auf Sätzen, die den Grund und das Wesen dieser Religion ausmachen und mit welchen sie stehen und fallen muß. Diesen inneren Mangel können keine äußeren Stützen wieder gut machen; keine Erzählung von geschehenen Wundern, kein glücklicher Fortgang des Christenthums, keine Standhaftigkeit der Bekenner und selbst nicht die gottseligste Sittenlehre.« Nichts sei in Ursprung und Wachsthum des Christenthums wunderbar und göttlich, sondern Alles zeige vielmehr sehr menschliche und weltliche Beweggründe.

Drittens. Die Kritik des protestantischen Lehrbegriffs. Sie bezieht sich fast ganz ausschließlich auf die christliche Heilslehre. Könne man an die biblische Erzählung vom Sündenfall glauben? »Wer gewiß vorher weiß, daß ein Mensch in Sünde verfallen wird, wenn ihm sich eine reizende Gelegenheit bietet, und wer doch diese reizende Gelegenheit dem Menschen ohne Noth bietet, da er sie füglich hätte weglassen können und sollen, der ist die moralische Ursache der Sünde des Menschen, und da dieses von dem allervollkommensten Wesen nicht gedacht werden kann, so muß Sünde und Tod eine andere Ursache haben, die mit dem

Wesen Gottes und des Menschen besser übereinstimmt.« Und welchen Sinn habe die Lehre von der Erbsünde? Sünde ist That in Gedanken, Begierden oder Werken; »ein Mensch aber, der noch nicht wirklich ist, kann weder etwas denken, noch wollen, noch ausrichten; nun sind alle Menschen noch nicht wirklich gewesen, als Adam soll gesündigt haben, folglich haben sie sich die Handlungen Adam's weder vorstellen noch darein willigen oder dieselben mit bewirken können.« Wie könne Gott diese fremde Schuld den Menschen zurechnen und sie dafür zur Strafe ziehen wollen? »Ferne sei es von Dir, Du liebenswürdigster, liebreichster, gütigster, gnädigster, barmherzigster Gott, daß Du ein so ungerechtes Gericht über Deine armen Geschöpfe hieltest, der Du aller Welt Richter bist.« Und sei die darauf folgende Erlösung durch Christus, d. h. durch Zurechnung fremden Verdienstes, etwa minder eitel und ungerecht? So wenig als sittliche Schuld ist sittliches Verdienst übertragbar. Dieser Wahn ist nur aus der niedrigen Vorstellung entsprungen, als sei Gott ein menschlicher Gläubiger oder ein menschlicher König, welcher Ersatz und Genugthuung brauche. Und was bezwecke denn schließlich diese angebliche Heilsordnung? Sei es möglich, »daß alle Menschen auf dem Erdboden etwas von solchem Glaubenssystem wissen, und sei es in den bloßen Willen eines Jeden gestellt, daß er glaube, was er höre? Und doch sollen Alle, welche nicht im Glauben sterben, unwiederbringlich der ewigen Verdammniß verfallen?«

So weit diese Angriffe. Es bedarf keiner Erörterung, wie Vieles jetzt in denselben veraltet und ohne Spitze ist.

Auch Reimarus steht, wie alle seine englischen und französischen Vorgänger und Gesinnungsgenossen, noch durchaus auf dem ungeschichtlichen Standpunkt, welchen schon in der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts das berüchtigte Buch De tribus impostoribus eingenommen hatte, als seien die Glaubenssatzungen nichts

als absichtlicher und selbstsüchtiger Priestertrug. Ja, die unlösbaren Widersprüche solcher ungeschichtlicher Betrachtungsweise treten in Reimarus schreiender als irgendwoanders zu Tage. Jesus soll der Begründer der herrlichsten und reinsten Sittenlehre, und dabei doch selbst ein ehrgeiziger und irdischgesinnter Mensch gewesen sein. Die Apostel sollen die Kunde von der Wiederbelebung ihres Meisters erlogen, und dessenungeachtet eine Gluth der Ueberzeugung und eine Kraft der Predigt gehabt haben, welche die ganze Welt umgestaltet. Es fehlt die Weite des Blicks, welche die Frage nach der Entstehung der biblischen Erzählungen und der christlichen Glaubenssätze zur kritischen Untersuchung über Entstehung und Zeitfolge der einzelnen biblischen Bücher und zur wissenschaftlichen Dogmengeschichte emporbildet. Allein der innerste Kern bleibt trotzdem unverlierbar. F. D. Strauß (a. a. O. S. 284) sagt schlagend: »Wenn Reimarus sagte, das Christenthum ist keine göttliche Offenbarung, sondern menschlicher Betrug, so wissen wir freilich heut, daß dies ein Irrthum, daß das Christenthum kein Betrug ist. Aber ist es darum eine göttliche Offenbarung im Sinne der Kirche? Ist der Satz von Reimarus ganz zunichte geworden? Keineswegs; vielmehr sein Nein bleibt Nein, nur sein Ja hat einem besseren Ja Platz machen müssen; das aber vergißt die Theologie unserer Zeit nur gar zu gern. Weil Moses gewiß kein Gaukler war, ist er ihr wieder ein Wunderthäter; weil die Beschuldigung eines Leichendiebstahls gegen die Jünger Jesu keinen Anklang mehr findet, glaubt sie seine Auferstehung von Neuem als übernatürlichen Vorgang behaupten zu können.« Und treffend führt Strauß (S. 286) weiter aus, wie Reimarus nicht blos in seiner Verneinung Recht behält, sondern auch bereits die bessere Bejahung, welche der Fortschritt wissenschaftlicher Einsicht inzwischen an die Stelle der seinigen gesetzt hat, ahnte und vorbereitete. Nicht immer ist ihm das Wunder der alttestamentlichen Geschichte

Betrug, sondern zuweilen, wie schon Spinoza angedeutet hatte, nur entstanden aus der Gewohnheit der jüdischen Geschichtschreiber, das Geschehene mit Ueberspringung der natürlichen Mittelursachen auf die oberste Ursache, auf Gott, zurückzuführen. Dieser Handhabe hat sich hernach der Rationalismus trefflich bedient, um die biblischen Wundererzählungen, wenigstens ohne Antastung des Charakters der handelnden Personen, auf natürliche Weise zu erklären. Und auch die mythische Auffassung der biblischen Geschichte begegnet uns bereits in ihren Anfängen, wenn Reimarus nicht selten auf die unwillkürlichen Umgestaltungen hinweist, welche die Erzählung in der mündlichen Ueberlieferung erfuhr, ehe sie schriftlich festgehalten wurde. So wurden z. B. die Traumdeutungen Daniels von Reimarus als Nachdichtung der Traumdeutungen Joseph's, und der leitende Stern der Weisen bei Matthäus als Nachdichtung der zugführenden Feuer- und Wolkensäule bei Moses dargestellt.

Das allgemeine Wehgeschrei, welches sich bei dem ersten Bekanntwerden dieses denkwürdigen Buches erhob, ist das laute Zeugniß für dessen epochemachende Bedeutung. Wie dieses Buch einerseits die schärfste Spitze und der zusammenfassende Abschluß aller jener einschneidenden Verneinungen war, welche seit Bayle, Spinoza und Locke das religiöse Denken bewegten und quälten, so war es andererseits zugleich der Grund und Anfang einer neuen weltbefreienden Entwickelungsreihe, welche von Lessing bis auf die Tübinger Schule noch heut unablässig sich fortspinnt.

Betrachten wir die zweite Gruppe der Reimarus'schen Schriften, die aufbauende und bejahende, so sehen wir, wie weit er entfernt war, mit der Verneinung des biblischen Offenbarungsglaubens zugleich auch den eigensten Gehalt des christlichen Glaubens selbst, den Glauben an das persönliche Dasein Gottes und an die persönliche Unsterblichkeit der Seele, verneinen zu wollen.

In diesen Schriften, welche nicht der Offenbarungskritik, sondern der Begründung der sogenannten Vernunft- und Naturreligion angehören, ist Reimarus strenger Deist im Sinne Wolff's und Locke's.

Während jene scharfe Kriegserklärung gegen Offenbarung und Christenthum ängstlich geheim gehalten wurde, wurden dagegen diese aufbauenden Schriften vom Verfasser selbst veröffentlicht.

Reimarus ist sich in dieser öffentlichen Wirksamkeit nicht untreu geworden. Wir wissen jetzt, in welchem Sinn es von ihm gemeint war, wenn die Vorrede zu den »Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion« den bei den theologischen Rationalisten beliebten Vergleich der Offenbarung mit einem Fernglas auch ihrerseits aufnimmt, dann aber bedachtsam hinzusetzt, Niemand könne die Körper durch ein Fernglas oder Mikroskop erkennen und sich von deren Wirklichkeit überzeugen, wer sich nicht des natürlichen Gesichts dabei bediene und nach dessen Grundregeln Alles beurtheile. Und ebenso wird auch hier der Wunderglaube aufs unzweideutigste zurückgewiesen. In der achten Abhandlung (sechste Auflage, S. 537) heißt es: »Wenn wir uns Wunder oder übernatürliche Wirkungen Gottes denken, so setzen wir zwar, daß sie in der Welt oder in der Natur geschehen, aber daß die Natur oder die Kräfte der Welt nicht allein gar nichts dazuthun und blos leiden, sondern auch, daß die Wirkungen Gottes den Bemühungen und Regeln der thätigen Naturkräfte entgegenlaufen. Eine solche Wirkung göttlicher Macht kann die ordentliche Erhaltung der Natur nicht sein, denn sie würde derselben vielmehr widerstreiten. Wenn ein Regent seine Gesetze und die Sprüche seiner Unter-Richter alle Augenblicke ändern und Diesen und Jenen davon freisprechen wollte, so würde es nicht anders sein, als ob er gar keine Gesetze gegeben, gar keine Unter-Richter gesetzt hätte; er würde dadurch die Verfassung des Staats nicht erhalten, sondern um-

kehren, und man würde von seinen Einsichten und Rathschlüssen nicht das Beste denken, wenn man gleich seine Obermacht erkennen müßte. Wenn dann auch Gott Alles unmittelbar und durch Wunder thäte, so würde er Alles allein thun; wozu hätte er dann eine Schöpfung endlicher Dinge vorgenommen? Wenn er das Bemühen der geschaffenen Substanzen und die Gesetze ihrer Natur alle Augenblicke hemmte, wozu hätte er sie ihnen gegeben? Je mehr er nach der Schöpfung Wunder thäte, desto mehr würde er die Natur wieder vernichten, nicht aber erhalten; und für sich würde er entweder die zu seinem Zweck möglichen Naturmittel nicht eingesehen haben oder seinen Zweck oft ändern und seinem eigenen Einfluß in die Erhaltung der Natur entgegenarbeiten.« Wer zwischen den Zeilen zu lesen verstand, mußte nothwendig weiter folgern: Giebt es kein Wunder, wie ist das höchste Wunder, die Offenbarung, möglich?

Jedoch der Schwerpunkt dieser öffentlichen Wirksamkeit liegt in der Verkündigung und Ausbreitung des reinen Deismus, dessen eifriger Apostel Reimarus dergestalt war, daß er sich hier gegen alle weiter vorgeschrittenen Richtungen, gegen Spinoza und gegen die französischen Materialisten mit derselben Entschiedenheit wendet, mit welcher er sich in seiner Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes auf das rückhaltloseste gegen Kirchenlehre und Rechtgläubigkeit gewendet hatte.

Von Reimarus wird, wie von allen Wolffianern, das Dasein eines persönlichen Gottes hauptsächlich auf den sogenannten physikotheologischen Beweis gegründet. Die Welt ist nicht das erste, ursprüngliche, selbständige, ewige Wesen, wovon wir und alle Dinge abstammen. Die Menschen und Thiere können nicht ihren Ursprung von der Welt oder Natur haben, da die todte Materie nicht alle Grundstoffe der lebendigen Körper enthält. Und auch die körperliche Welt kann nicht durch sich selbst, sondern muß von einem Andern hervorgebracht sein; denn ohne

Seele und Empfindung hat sie nicht ihre Vollkommenheit in sich selbst, sondern vielmehr nur in dem äußerlichen Nutzen und Vergnügen, welche sie den Lebendigen giebt. »Wir können also«, sagt die vierte Abhandlung §. 1, »vernünftiger Weise mit unserem Forschen nach der ersten Ursache bei der Welt und deren Natur nicht stehen bleiben. Sie kann weder die Lebendigen erzeugt haben noch an sich selbst begriffen werden, ohne einen Werkmeister zu setzen, der diese leblose Maschine um der Lebendigen Willen hervorgebracht hat. Dieses selbständige, ewige, nothwendige Wesen ist es, was wir mit dem Worte Gott andeuten«.

Und in gleicher Weise wird von Reimarus dieser physikotheologische Beweis sodann auch auf die Unsterblichkeit der Seele übertragen. Die Seele ist die in allen leiblichen Wandlungen unwandelbare Substanz des Menschen, die vom Körper zwar abhängige, aber doch den Körper bestimmende Geistigkeit; sie ist (Abhandlung 6, §. 14) »der Steuermann in einem Schiff, der einerseits in der Bewegung und Erschütterung des Schiffes mitleidet, anderentheils aber zur Lenkung desselben durch ein geringes Drehen des Steuers bewußt und willkürlich beiträgt«. »Wir können zwar«, heißt es weiter (Abhandlung 10, §. 1), »aus dem Wesen unserer Seele eine Möglichkeit begreifen, daß sie auch nach dem leiblichen Tod fortdauern und ihrer bewußt sein, folglich leben und glückselig sein könne; aber die Absicht und Vorsehung unseres Schöpfers kann uns allein die feste Versicherung geben, daß solches auch wirklich geschehen werde. Die göttliche Vorsehung zeigt sich gegen die Menschen besonders gütig, da sie ihnen vor allen übrigen Thieren so mancherlei Ergötzungen der Sinne, so angenehmen Vorschmack von Wahrheiten und Vollkommenheiten, ein Vermögen und Verlangen, immer vollkommener zu werden, ja einen fernen Blick von der unendlichen Weisheit, Liebe, Macht und Glückseligkeit ihres Schöpfers gegönnet. Wenn wir aber nicht in

einem besseren Leben zu einem völligeren Genuß dieser Vorzüge gelangen sollten, so würden sie alle durch eine so baldige Entziehung, da wir uns noch auf der niedrigsten Stufe sehen, wieder vereitelt. Die Menschen würden dadurch nur um desto mißvergnügter und unglückseliger gemacht. So wenig Dieses mit den göttlichen Eigenschaften und mit der geäußerten Liebe Gottes zu seinen vernünftigen Geschöpfen übereinstimmen würde, so gewiß können wir von seiner gnädigen Vorsehung versichert sein, daß sie uns durch diese kurze Vorbereitung zu einem höheren Maß der Vollkommenheit und Glückseligkeit, dazu er unsere Natur fähig gemacht hat, führen werde.«

Kant, obschon von Reimarus mit höchster Bewunderung sprechend, ist über diese Art der Beweisführung gründlich hinweggegangen, wie Spinoza schon vor ihm dieselbe längst überwunden hatte. Aber die sogenannte Popularphilosophie der deutschen Aufklärung stand durchaus innerhalb dieser Schranken und las Reimarus' Gottesbetrachtungen mit höchster Erbauung.

Wir, die wir Reimarus als Verfasser der Wolfenbüttler Fragmente kennen, enthalten uns kaum eines leisen Lächelns wenn wir sehen, daß der deutsche Uebersetzer des Système de la Nature (Frankfurt und Leipzig 1783. Vorbericht. S. 10) dem Leser den Rath ertheilt, wofern er sich im Punkt der Religion nicht ganz fest wisse, sich vorher aus den Schriften eines Reimarus' Kraft und Geistesstärke zu schöpfen. Weil Gott und Unsterblichkeit von Reimarus gepredigt wurde, galt er für einen Bekämpfer der Religionsfeinde.

Doch was besagt im Grunde diese seltsame Ironie der Thatsachen?

Es war die Zeit gekommen, daß die Theologie zu ihrer Vertheidigung die Waffen von der Philosophie entlehnen mußte.

Drittes Capitel.

Der wissenschaftliche Kampf gegen den Despotismus.

Johann Jacob Moser. Johann Michael von Loen.

Seit mehreren Menschenaltern hatte die deutsche Staatswissenschaft für die selbstherrliche Unabhängigkeit der einzelnen Landeshoheiten gekämpft. Schneidend sagt Gundling, der berühmte Hallische Rechtslehrer, von dieser Souveränitätsmacherzunft: »In Deutschland ist zwar Vieles controvers, aber Alles geht gegen den Kaiser; also kannst Du Dir wohl einbilden, warum Alle von Gottes Gnaden das Staatsrecht durch Professores dociren lassen; diese können der Sache ein Embellissement geben, denn sie thun ja nichts Anderes als nachdenken, wie sie ihren Herrn mainteniren und dem Reich wieder was wegkapern mögen.« Und Friedrich Karl von Moser setzt in seiner Schrift vom Nationalgeist witzig hinzu, es sei sehr weislich gehandelt, daß man die Lehrer des Staatsrechts auf den meisten Universitäten fast durchgehends zu Hofräthen ernenne; sie ließen es an nichts fehlen, sich dieses Namens würdig zu machen.

Jetzt war diese Frage gelöst. Das weitschichtige und trümmerhafte Verfassungsgebäude ist Allen ohne Ausnahme gleichgültig und verächtlich geworden. Die Fürsten waren unumschränkt; wie nach unten so nach oben. Und auch das Volk hatte durch die vom fürstlichen Sondergelüst sorgsam genährten

und gesteigerten Stammeseifersüchteleien das Gefühl der inneren Zusammengehörigkeit und der staatlichen Reichseinheit völlig verloren.

Um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts tritt daher in der deutschen Staatswissenschaft eine sehr bedeutsame Wendung ein. Die deutsche Staatswissenschaft betrachtet fortan nicht mehr ausschließlich nur das Verhältniß der Fürsten zu Kaiser und Reich, sondern eben so sehr und noch mehr das Verhältniß der Fürsten zum Volk.

Nachdem sich allmälich das deutsche Bürgerthum von den traurigen Nachwirkungen des dreißigjährigen Krieges erholt und wieder zu Wohlstand und Bildung emporgeschwungen hatte, regte sich naturgemäß das Gefühl, daß das Verhältniß von Fürst und Volk nicht lediglich nur das Verhältniß von Hammer und Amboß sei. Jenes faule und gewaltthätige, vom Mark des Volks zehrende Lotterleben der Höfe und des Hofadels, das man bis dahin dumpf und entsagend als unabwendbares Schicksal, vielleicht sogar als unmittelbare göttliche Einsetzung betrachtet hatte, wurde jetzt als schnöder Mißbrauch und rechtswidriger Frevel empfunden und verurtheilt. Der Widerstand war zuerst nur langsam und schüchtern; begünstigt aber durch die Zeitereignisse und durch das Mitwirken erleuchteter und volksfreundlicher Fürsten selbst gewann er schnell Macht und Verbreitung. Der deutschen Wissenschaft gebührt der Ruhm, nicht blos diesem Gefühl Worte geliehen zu haben, sondern sogar die begeisterte Vorkämpferin desselben gewesen zu sein. Dem unbeschränkten fürstlichen Despotismus, wie er seit den Zeiten Ludwig's XIV. auch in Deutschland fast überall heimisch geworden, stellte sie sich mit mannhafter Unerschrockenheit entgegen.

Zwei Richtungen sind in diesem Kampf gegen die gewaltthätige Willkür der landesherrlichen Machtvollkommenheit unterscheidbar.

Einerseits, wo noch die Reste der alten Landstände vorhanden waren, das Zurückgreifen auf die Geltung dieses bestehenden Rechts und Herkommens, auf die hergebrachten ständischen Gerechtsame. Andererseits, wo diese ständischen Reste fehlten, die Bekämpfung der despotischen Wirklichkeit durch den Begriff und das Ideal fürstlicher Gewalt, die Berufung von dem schlecht unterrichteten König an den besser zu unterrichtenden, die Anpreisung und Durchführung des zwar unumschränkten, aber patriarchalisch wohlmeinenden und fürsorgenden monarchischen Regiments. Der rohe Despotismus sollte aufgeklärter Despotismus werden.

Träger jener ersten Richtung war vornehmlich Johann Jacob Moser, einer der edelsten und ehrwürdigsten Charaktere, welche die deutsche Geschichte kennt.

Johann Jacob Moser war auch von sehr hervorragender wissenschaftlicher Bedeutung. Freilich lag noch viel von der alten geistlosen Polyhistorenunart in ihm, er hat gegen sechshundert Bände geschrieben; aber er hat das Verdienst, der Begründer des sogenannten positiven Staatsrechts und Völkerrechts zu sein. Und dies ist um so höher anzuschlagen, je mehr diesem Zeitalter in der Beurtheilung rechtlicher Zustände noch immer der geschichtliche Sinn abging. Indem sich Moser, wie er in seiner Lebensbeschreibung (Th. 3, S. 101) sagt, »zu Grotio, Pufendorff, Wolffen und anderen nur denken wollenden Staatsrechtslehrern« in schneidenden Gegensatz stellte, wurde er deren wesentliche Berichtigung und Ergänzung. Sowohl im Staatsrecht wie im Völkerrecht suchte er (vergl. Robert Mohl's Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Bd. 2, S. 408) vor Allem die Ueberzeugung zu begründen, daß dasselbe kein aus einem System hervorgegangenes Lehrgebäude sei, sondern ein geschichtlich gewordenes Verhältniß; in seinen einzelnen Theilen mehr auf Ge-

wohnheitsrecht und Herkommen als auf bestimmten begrifflichen Normen beruhend. Seine staatsrechtlichen und völkerrechtlichen Werke sind vollständige Darstellungen dieses geltenden Rechts, und daher als Urkundensammlungen bis auf den heutigen Tag dem Forscher unentbehrlich.

Noch gesegneter und bedeutender aber als in der deutschen Wissenschaft ist Moser's Name in der Geschichte des deutschen Rechts- und Staatslebens.

Johann Jacob Moser ist unvergeßlich geworden durch die felsenfeste Ehrlichkeit und Tapferkeit, mit welcher er, der weichherzige, fromm demüthige, friedfertige Mann, sein ganzes Leben hindurch ein unablässiger Streiter gewesen ist für die unverbrüchliche Idee des Rechtsstaats gegen alle Uebergriffe und Gewaltthätigkeiten, mit welchen der Despotismus seit Jahrhunderten denselben unterwühlte. Johann Jacob Moser war, wie man treffend gesagt hat, nicht ein Lehrer, sondern ein Priester des Rechts. »Recht ist bei mir Recht, Unrecht Unrecht, mag es meinen Herrn oder wen es will betreffen«, das war der Wahlspruch, welchen er bethätigt und besiegelt hat durch langes und dornenvolles Martyrium.

Er war am 18. Januar 1701 zu Stuttgart geboren. Neunzehn Jahre alt war er bereits außerordentlicher Professor in Tübingen; aber das stille Gelehrtenleben genügte ihm nicht, er wollte in das handelnde Leben eingreifen. Er wendete sich 1721 nach Wien; er kehrte ergebnißlos zurück, denn die »ansehnliche Bedienung«, welche man ihm dort bot, war, wie Moser in seiner Lebensbeschreibung erzählt, an die Bedingung des Uebertritts zum Katholizismus geknüpft. Dann ging er nach Wetzlar an das Reichskammergericht, darauf abermals nach Wien. Sein Vorschlag, den er dorthin brachte, wie neue Mittel zur Unterhaltung des Reichskammergerichts ausfindig zu machen seien, war wenig geeignet, ihm dort Gunst zu verschaf-

sen; denn die Ausführung desselben hätte die Abhängigkeit des Kammergerichts vom Kaiser aufgehoben. Nichtsdestoweniger blieb er mehrere Jahre in Wien, hauptsächlich mit Rechtsgutachten für hohe Herren beschäftigt. Dann aber wurde er, 1726, als Regierungsrath nach Stuttgart berufen; die »würtemberg'sche Hofpartei« fürchtete Schlimmes von seinem genauen Verkehr mit den Häuptern des Reichshofraths. Von den Creaturen der berüchtigten Gräfin Grävenitz auf's tödtlichste gehaßt, wurde er 1729 wieder nach Tübingen versetzt. Aber auch dort wußte man ihm sein »Favoritstudium«, das deutsche Staatsrecht, dermaßen durch die Censur zu verleiden, daß, obgleich sein Lehrbuch des deutschen Staatsrechts (Compendium juris publici) »auf die möglichst behutsamste Weise« abgefaßt und »bei allen streitigen Punkten blos die verschiedene Meinung des Kaisers und der katholischen und evangelischen Stände, ohne jedwede Parteinahme für die einen oder die anderen, nur historisch erzählt war«, gleichwohl dasselbe »vom Hofe mit Arrest belegt und anderthalb Jahre zurückbehalten wurde, sodann aber an vielen Stellen umgedruckt werden mußte«. »So«, setzt Moser hinzu, »erging es mir hernach mit mehreren Schriften; ich gab sie in die Censur, änderte, was man zu ändern nur mit einigem Schein fordern konnte, endlich hieß es, man sei zufrieden; wenn aber das Buch bald fertig war und auf die Messe sollte, kam ein Arrestbefehl vom Hof. Diese Verdrießlichkeiten währten so arg fort, daß ich lieber weniger Brot haben und selbiges in Ruhe essen oder gar zum Vaterland wieder hinauswollte, als so elend leben; ich legte daher Anno 1732 meine würtembergischen Dienste abermals nieder.« Nach dem Tod des Herzogs Eberhard Ludwig wurde 1733 Moser vom Herzog Karl Alexander auf's neue bei der Regierung in Stuttgart angestellt. Es kam die tolle Finanzwirthschaft des Juden Süß. Und sofort erhoben sich die alten Mißhelligkeiten. »Als

ich 1735 Regierungsrath war«, fährt Moser in seiner Lebensbeschreibung fort, »machte einer meiner Collegen mir ein großes Compliment, was ich für ein brauchbarer Mann sei, wenn ich nur auch eine bessere Conduite hätte. Ich antwortete: »Herr College! ich danke Ihnen für Ihre Aufrichtigkeit, sage Ihnen nur aber so viel, daß ich nicht aus Unwissenheit, sondern aus Grundsatz bin wie ich bin; sonst könnte ich Anderen ebenso flattiren und lügen und betrügen wie Sie!« Im Jahre 1736 erhielt Moser einen Ruf nach Frankfurt an der Oder als Ordinarius der Juristenfakultät. Er folgte demselben, obgleich ungern. Und auch hier mußte er schon nach drei Jahren wieder seinen Abschied fordern; seine Besorgniß, welche er vor seinem Eintritt geäußert hatte, daß das königlich preußische und das von ihm vorgetragene Staatsrecht öfters nicht mit einander übereinstimmen möchte, war eingetroffen. Darauf lebte Moser sieben Jahre hindurch in Ebersdorf im Fürstenthum Reuß, wohin ihn seine pietistischen Neigungen gezogen hatten; still und zurückgezogen unter viel Nahrungssorgen, aber in unermüdlicher Thätigkeit. Im Jahre 1747 wurde er Geheimerrath und Minister des Landgrafen von Hessen-Homburg. Schon nach zwei Jahren mußte er auch dieses Amt aufgeben; man gestattete ihm nicht, seine edlen Verwaltungsgrundsätze durchzuführen. Nun errichtete er in Hanau eine »Staats- und Kanzeleiakademie zum Dienste junger von Universitäten und Reisen kommender Standes- und anderer Personen.« Dieses Unternehmen war vom besten Erfolge, aber gleichfalls nur von kurzer Dauer. »Mitten unter meiner akademischen Arbeit«, erzählt Moser, »wurde ich sondirt, ob ich nicht als Landschaftsconsulent wieder in mein Vaterland gehen wollte; ich entschloß mich, diese Bedienung anzunehmen. Die herzogliche Confirmation erfolgte ohne Schwierigkeit; ich zog also im October 1751 wieder nach Stuttgart.« Diese Rückkehr wurde die wichtigste und verhängnißvollste Epoche

seines Lebens. Der Kampf der zu Recht bestehenden Volksfreiheit gegen den Despotismus kam zum offenen und hartnäckigen Ausbruch.

Es bedarf nur der Anführung einer einzigen Stelle, um zu zeigen, in welchem Sinne Moser das gegenseitige Verhältniß von Volksrecht und Fürstenmacht auffaßte.

In seinem Buch »Von der teutschen Reichsstände Landen« (S. 1187) rügt er, daß die Regierung gegen etwaigen Widerstand jetzt so oft als »universale Staatsmedizin« den Grundsatz anwende, das Beste und das Erforderniß des Staats sei oberstes Gesetz, so daß der Regent berechtigt sei, alle anderen Gesetze, Verträge, Freiheiten, Herkommen und Verjährungen aufzuheben und selbständig das Nöthige zu verfügen, falls dieses Beste des Staates durch solchen Widerstand verletzt werde. Moser fährt sodann fort: »Freilich ist dies ein kurzer und bequemer Weg, allen Schwierigkeiten eben so leicht abzuhelfen, als Alexander dem Gordischen Knoten. Es wird auch kein ehrlicher Mann und Patriot mißkennen, daß in der That das gemeine Beste allem Anderen vorgehe. Aber die Frage ist, wer den Ausschlag geben könne, was wirklich das gemeine Beste sei und erfordere. Antwort: Wer sonst als der Regent? So spricht wohl ein Macchiavelli, ein Hobbes oder wer sonst den Höfen zu Gefallen redet. Aber dieses orientalische Staatsrecht ist nicht auf unsere europäischen und am allerwenigsten auf unsere mit Landständen versehenen deutschen Lande passend, als worin es ein dem Regenten, dessen Räthen und Landständen gemeinsames Geschäft ist, zu überlegen und zu prüfen, was nur den Namen und Schein oder das Wesen des gemeinen Besten habe, zumal die Erfahrung aller Zeiten lehrt, daß das gemeine Beste oft nur ein Firniß ist, den man über die Affecten zieht, und daß manche zum angeblichen Besten des Staats gemachte Verfügungen sich oft mit dessen gänzlicher Entkräftung enden. Wenn man sich nur auf den Degen stützt

und wenn nur das als Recht gilt, was der Regent will und spricht, da ist freilich für diesen Zufall kein Recept im deutschen Staatsrecht zu finden.«

Beauftragt, »aus den landschaftlichen Akten und Privilegien bei jeder Vorfallenheit nothwendigen Bericht und bei den landschaftlichen Deliberationen gute Rathschläge und rechtliches Gutachten zu geben, insbesondere aber fleißige Aufsicht dahin zu tragen, damit Nichts geschehe, was der Landschaft kundbaren Freiheiten und Abschieden zuwider sein möchte, und dazu behilflich zu sein, daß das zwischen Herrschaft und Landschaft Verabschiedete zum Vollzug gebracht werde«, mußte Moser mit der Regierung in um so tieferen Zwiespalt gerathen, je eigenmächtiger der Herzog Karl Eugen und dessen Minister, Graf von Monmartin, von den Ständen »unbegrenzten und unbeschränkten Gehorsam« forderten und zur Befriedigung des verschwenderischen Hofhalts und Soldatenspiels in ihren willkürlichen Steuererhebungen keine Einsprache zu dulden gewillt waren. Man kann Moser nicht den Vorwurf machen, er habe sich ungebührlich vorgedrängt. Im Gegentheil. Er hatte mit dem Herzog auf dem freundschaftlichsten Fuß gestanden, er mahnte die Landschaft unablässig zur »Behutsamkeit«; so dringend, daß ihn der landständische Ausschuß sogar beschuldigte, er habe »keine guten landschaftlichen Principia« und ihn deshalb eine Zeitlang von der landschaftlichen Tafel ausschloß. Aber es lag in der Pflicht seines Amtes und in der unerschütterlichen Gewissenhaftigkeit seiner Gesinnung, daß er nicht umhinkonnte, bei allen Deputationen das letzte und herbste Wort zu sprechen. Die Folge war, daß der Haß des Hofes lediglich auf ihn allein fiel; um so erbitterter, da alle Versuche, ihn durch Bestechung zu gewinnen, mißlungen waren. Moser erzählt: »Obgleich in den herzoglichen Resolutionen weder der Consulenten noch meiner gedacht wurde, so konnte ich doch mit Händen greifen, daß ich entweder gehen

und das Land im Stich lassen mußte oder ein Opfer für dasselbe werden würde; da ich das Erstere gewissenshalber nicht thun konnte und wollte, so erfolgte das Letztere.« Am 12. Juli 1759 wurde der fast Sechszigjährige ohne Recht und Urtel verhaftet. An demselben Tage brachte die Stuttgarter Zeitung folgende fürstliche Bekanntmachung: »So reichs- und landkundig Seiner zu Würtemberg regierenden Herzoglichen Durchlaucht angestammte Huld, Gnade und Milde gegen Höchstdero sämmtliche Diener und Unterthanen ist, so haben Höchstdieselben sich dennoch anheute aus höchsttriftig bewegenden Ursachen vermüssigt gesehen, selbige bei Seite zu setzen und den landschaftlichen Consulenten Moser auf die Festung Hohentwiel in gute Verwahrung bringen zu lassen. Es hat sich dieser so viele seltene Rollen gespielte Mann schon längstens in ganz Deutschland durch sein unruhiges Betragen und ohne genugsame Beurtheilungskraft assertirte Zaumlosigkeit berüchtigt gemacht, daher auch nirgends eine bleibende Stellung gefunden, noch sich bei allen seinen Arbeiten eines wesentlichen Seegens und Gedeihens notorischermaßen zu erfreuen gehabt. Seine Herzogliche Durchlaucht haben inmittelst seinem Benehmen in den hiesigen landschaftlichen Geschäften immer mit großmuthvoller Langmuth nachgesehen und ihm manche Warnung in Ihrer gnädigsten und jederzeit mit der zärtlichsten Liebe, auch landesväterlichen Sorgfalt für Dero getreue Unterthanen angefüllten Resolutionen auf die landschaftlichen Schriften in der fürstmildesten Anhoffnung gegeben, er werde doch endlich in sich gehen, sich fassen und all' das Unheil beherzigen, welches anzuzetteln er bisher beflissen gewesen. Nachdem er sich aber stetsfort in seiner Bosheit mehr verhärtet und es am Ende zu nichts weniger einzuleiten gesucht als das geheiligte Band zwischen Haupt und Gliedern zu schwächen, somit dadurch die allergefährlichsten Anschläge auszuführen, so haben Seine Herzogliche Durchlaucht bei sothaner

äußerster Bewandtniß nach Ihren theuersten Regentenpflichten, welche ohne Unterlaß die vorderste Richtschnur aller Ihrer Handlungen sind, nicht weniger thun können, als das höchste Gesetz der allgemeinen Wohlfahrt allen anderen Betrachtungen vordringen zu lassen, folgbar ein so gefährliches Glied der bürgerlichen Gesellschaft außer Stand zu setzen, fernerweiten Schaden anzurichten.« Fünf Jahre der grausamsten Kerkerhaft vergingen, ohne daß jemals eine Untersuchung eingeleitet wurde; Papier, Feder, Dinte, Bleistift, Bücher waren dem an geistige Arbeit Gewöhnten entzogen. Seine Frau starb vor Gram; der Gefangene durfte sie auf dem Sterbebette nicht besuchen. Alle Gegenvorstellungen der Landschaft blieben erfolglos. Friedrich der Große verwendete sich 1763 zu Wien bei dem Kaiser, »daß dem Herzog von Würtemberg ernstliche Anmahnung geschehe, diesen alten würdigen und hartbedrängten Mann aus seinem Gefängniß loszulassen«; ein Gleiches geschah auf Friedrich's Wunsch von den Gesandten Dänemarks und Englands. Ebenfalls vergeblich. Zuletzt ging die Landschaft an den Reichshofrath. Jetzt endlich suchte der Herzog einzulenken. Er eröffnete am 18. August 1764 dem Commandanten von Hohentwiel, daß, ungeachtet sich Moser durch seine mancherlei schweren Verbrechen einer schärferen Ahndung schuldig gemacht, derselbe dennoch entlassen werden solle, falls er sothane Entlassung als eine unverdiente Gnade erkennen und unter Bereuung seiner Fehler und Vergehungen einen schriftlichen Revers ausstellen wolle. Moser anwortete: »Da in der Herzoglichen Ordre die geringste Spur nicht enthalten ist, worin meine schweren Verbrechen bestehen sollen, so wollen Ew. Herzogliche Durchlaucht mir nicht in Ungnade bemerken, daß ich als ein mit Ehren in der Welt bekannter, seit vier und vierzig Jahren um das Herzogliche Haus wohlverdienter und nun auf die Grube gehender Mann mich nicht entschließen kann, meine Freiheit mit dem

Verlust meiner wohl und sauer erworbenen Ehre zu erkaufen.« Einige Tage nachher, am 6. September 1764, erschien ein Reichshofrathsconclusum, welches dem Herzog die unverzügliche Freilassung anbefahl. Am 25. September wurde Moser befreit. Es ist rührend zu sehen, wie Moser das Geschehene in hochherzigster Versöhnlichkeit vergab und vergaß. Er war dankbar, als der Herzog ihn einige Jahre nachher zu sich entbieten ließ und ihm gnädig sagte, er wisse nun, daß Moser ein ehrlicher Mann, ein guter Patriot und ein getreuer Unterthan sei. Moser übernahm wieder seine frühere Stellung, ohne jedoch viel in die Geschäfte einzugreifen. Im Jahre 1770 kam er sogar mit dem ständischen Ausschuß selbst in Streitigkeit, indem er diesen verfassungswidriger Verwendung landschaftlicher Gelder bezüchtigte. Dies veranlaßte ihn, in den Ruhestand zu treten. Noch fünfzehn Jahre blieb er in ungetrübter Geisteskraft auf's emsigste mit der Ausarbeitung wissenschaftlicher Werke beschäftigt; seine zwei großen völkerrechtlichen Werke, beinahe zwanzig Bände umfassend, gehören dieser Zeit an. Er starb am 30. September 1785 zu Stuttgart, vier und achtzig Jahre alt; niedergebeugt von dem Schmerz über das Schicksal seines ältesten Sohnes Friedrich Karl von Moser, der auch seinerseits um diese Zeit im Kampf für Volkswohl ein Opfer fürstlicher Verfolgung wurde.

Johann Jacob Moser war seit Jahrhunderten wieder der Erste in Deutschland, der in muthvoller Entschlossenheit und Standhaftigkeit öffentlich aussprach und mit seinem Gut und Blut bezeugte, daß auch das unbeschränkte Königthum an Recht und Gesetz seine undurchbrechbare Schranke habe.

Es war ein wohlverdientes Ehrendenkmal, als sein Sohn, Friedrich Karl von Moser, dem vierten Band seines »Patriotischen Archivs für Deutschland« das Bildniß seines Vaters voranstellte und dasselbe mit den tief empfundenen Worten einführte:

»Werde ich noch Entschuldigung bedürfen, daß ich diesem Band das Bild des ehrwürdigen Patrioten vorsetze, den ich meinen Vater zu nennen das Glück habe? Denn wer mehr als er kann sich unter unseren Zeitgenossen so nennen lassen, der länger denn ein gewöhnliches Menschenalter mit Lehre und Schrift, mit Thaten und Handlungen für die Rechte, Gesetze und Freiheiten unseres allgemeinen und seines besonderen Vaterlandes gearbeitet, gewirkt, gestritten und gelitten, in mehr als einem Kampf den Bekennerlohn der Wahrheit, den patriotischen Märtyrerkranz errungen, und selbst am Ziele seiner ehrenvollen Laufbahn, da sein silbergraues Haar nur noch Ruhe fordern zu dürfen schien, seinen Prophetenmund noch aufthat, um in seinen Werken, den Früchten fünfzigjähriger Erfahrung, unseren Nachkommen Zeugniß und Weissagung zu hinterlassen, was wir waren, was wir sind und was Deutschland nach uns zu werden beginne. Zu groß, um eines Anderen Sklave, zu gerecht, um blinder Anhänger und Anbeter einer einzelnen Partei zu sein, leitete ihn in seinem Leben und in seinen Rathschlägen nur das Gesetz und der große Gedanke von der allgemeinen Wohlfahrt; diese allein erfüllten seine reine und edle Seele; diesen allein opferte er, gleich entfernt von Furcht und von Eigennutz, alle anderen Rücksichten von Dank oder Undank, Lob oder Verfolgung, Vortheilen oder Leiden mit gleich standhafter Beharrlichkeit auf, und wird dafür von Freunden und Feinden seiner Zeit, selbst von dem Fürsten, der ihn hart behandelt, mit dem Ehrennamen des ganz ehrlichen Mannes belohnt; ein Ruhm, den sein ganzes Leben durch eine Reihe von stets gleichen Handlungen verdient, und den die Nachwelt noch mit dem unzerstörlichen Siegel der Wahrheit bekräftigen wird.«

Nichtsdestoweniger lag in diesem Zurückgreifen auf die alten ständischen Verfassungen nicht der Zug der Zeit. Das Fortbestehen des ständischen Wesens im modernen Staat war ein Widerspruch.

Die alten Stände, achtungswerthe Ueberlieferungen vergangener Herrlichkeit, aber in ihrer selbstsüchtigen Beschränktheit und Sonderlust den Forderungen der modernen Staatseinheit widerstrebend, wurden oft grade von den einsichtigsten und wohlmeinendsten Volksfreunden nicht als Bürgschaft, sondern nur als Hemmniß des geschichtlich nothwendigen Fortschritts empfunden.

Das alte Ständewesen, aus dem mittelalterlichen Feudalstaat entsprungen, hatte im modernen Einheitsstaat keinen Platz mehr. Es mußte entweder der einheitlichen Leitung der bevormundenden obersten fürstlichen Alleingewalt ersatzlos weichen, oder es mußte sich zur wirklichen Volksvertretung umbilden, welche nicht mehr eigensüchtige Standesvortheile, sondern die allgemeinen Staatsforderungen zur Geltung bringt. Daher der treibende Zug der Zeit zum aufgeklärten Despotismus. Die überkommene und in ihrer jetzigen Gestalt überlebte Ständevertretung naturgemäß zur eigentlichen Volksvertretung umzubilden, stand vor der französischen Revolution sowohl in Frankreich wie in Deutschland noch durchaus außerhalb des politischen Gesichtskreises.

Alle Wünsche und Hoffnungen beschränken sich auf den Gedanken, daß die Fürsten und ihre Diener weiser, besser und pflichtgetreuer, daß die Grundsätze der Verwaltung und Rechtspflege gewissenhafter und volksfreundlicher werden sollen.

Es ist der Standpunkt, welcher von den französischen Aufklärern ausging und welcher so eben in dem Antimacchiavell des Kronprinzen von Preußen den glänzendsten und mächtigsten Ausdruck gefunden hatte.

Höchst bezeichnend lehnte sich eine der ersten deutschen Schriften, welche diese neue Staatsanschauung in Deutschland verkündeten, unmittelbar an Fenelon's Telemach. Es ist ein lehrhafter Roman, welcher 1740 unter dem Titel: »Der redliche Mann am Hofe oder die Begebenheiten des Grafen von Rivera« erschien.

Verfasser desselben war Johann Michael von Loen; ein Schriftsteller, welcher jetzt gänzlich verschollen ist, aber auf seine Zeitgenossen beachtenswerth eingewirkt hat.

Loen war am 21. December 1694 zu Frankfurt am Main geboren; es ist ein Irrthum, wenn Goethe, mit dessen großälterlichem Hause Loen verwandt war, im zweiten Buch von Wahrheit und Dichtung ihn einen Eingewanderten nennt. Im Jahre 1753 wurde er, von Friedrich dem Großen berufen, Regierungspräsident der Grafschaften Teklenburg und Lingen; in Lingen starb er 1776.

Unter leichter Hülle werden die herrschenden deutschen Zustände geschildert. An der Spitze ein König, der zwar viele gute Eigenschaften hat und keineswegs zum Tyrannen geboren ist, der aber, durch üble Erziehung verdorben, dennoch nur deswegen König zu sein meint, um seinen Begierden desto freier nachleben zu können. Soll er in einem Morgen zehn bis zwanzig Mal seinen Namen unterzeichnen, so ist dies eine all zu große Bemühung für einen König, der in dem Gedanken steht, die Ehre der Krone sei für ihn und die Last der Regierung für seine Räthe. Dazu ein Staatsminister von der liebenswürdigsten und prächtigsten äußeren Erscheinung, der aber einen Jeden thun läßt, was er will. Entzweien sich zwei Staatsbedienten über einige Vortheile, da wird der Streit sogleich auf Unkosten des Staats beigelegt. Die Kriegsleute lieben ihn, weil er ihnen viel Freiheit und Muthwillen verstattet; die Staatsräthe und Hofbedienten sind durchgehends mit ihm zufrieden, weil er von ihnen keine Rechenschaft fordert; die Geistlichkeit verehrt an ihm einen guten Christen, weil er sich in ihre Glaubenshändel nicht mischt und ihnen die Ketzer zum Besten giebt. Die Gelehrten auf hohen Schulen sowohl wie die Dichter, die von der Schmeichelei leben müssen, vergöttern seinen Namen, weil er ihnen für ihre Lobsprüche stattliche Geschenke reichen

läßt. Nur der Staat allein leidet. Das Land wird bei Hofe verzehrt. Der Landmann, durch die schweren Gelderpressungen ganz entkräftet, beginnt bereits an etlichen Orten den Pflug zu verlassen und sich auf Plündern und Betteln zu legen; die Pachter und Beamten aber, welche das arme Volk wie Blutegel aussaugen, schleppen ihre feisten Wännste und gefüllten Beutel in die Städte und werden zu des Landes Verderben vornehme Herren. Schifffahrt und Handel liegen darnieder. Dem Soldaten wird die Zeit, und dem Staat werden die Soldaten zur Last; sie sind Müßiggänger. Der junge Adel lebt in der größten Ueppigkeit; wer das Herz hat wider alle Gesetze zu handeln und mit der Religion sein Gespött zu treiben, wird für den besten Edelmann gehalten. In den Gerichtshöfen sieht es jämmerlich aus; viele tausend Wortfechter nähren sich von den unglücklichen Parteien, Geschenke allein treiben auf einen günstigen Spruch. Da tritt mitten in diese allgemeine Zerrüttung ein junger Staatsmann, der Graf von Rivera, so tugendsam, engelrein und taubenklug, daß man oft an Richardson's Grandison erinnert wird, obgleich der Verfasser damals erst Richardson's Pamela kennen konnte. Die Absicht dieser Geschichte erhellt aus folgenden Worten: »Der Graf von Rivera zeiget einer jungen Standesperson, wie sie bei den Erhebungen ihres Glücks sich mäßigen und ihre Begierden einschränken soll. Man glaubet nicht mehr, daß sich die Tugend noch für artige Leute, am wenigsten aber, daß sie sich am Hofe schicke; es ist auch wahr, daß sie da insgemein eine gar schlechte Figur zu machen pflegt. Die Aufführung des Grafen von Rivera zeigt uns nichtsdestoweniger, daß sie allenthalben zu Hause sei, und daß, wo sie nur mit ein wenig Klugheit begleitet wird, sie alle Menschen ohne Unterschied zu ihrer Verehrung zwingt.« Kurz, die Grundlage weiser und wohlmeinender Regierung soll in weisen und wohlmeinenden Ministern liegen.

Was hier von Loen in einem langweiligen und erfindungslosen Roman in leerer und farbloser Tugendsalbung vorgetragen wird, das hat er in anderen Schriften und kleinen Abhandlungen mit größerer wissenschaftlicher Strenge und darum mehr auf Einzelheiten eingehend behandelt. Auch in diesen dringt er zunächst auf Besserung der Höfe und der Höflinge, auf geschärfte Gewissenhaftigkeit der Verwaltung und auf Abkürzung des Prozeßwesens; sodann aber vor Allem auf Hebung des Bauernstandes, dessen Bedrückung er rückhaltslos der Sklaverei gleicherachtet, auf Lockerung der Zunftschranken und, was in dieser Zeit äußerst überraschend ist, auf Ersetzung der »um Sold gedungenen Soldaten durch eine ordentliche National- und Landmiliz.« Jedoch wahrt auch er in seinem adelstolzen Buch über den Adel (1752), gleich Friedrich dem Großen, den bevorrechteten Ständen noch immer die natur- und zweckwidrigsten Vorrechte.

Friedrich's des Großen That war es, daß dieser Regierungsform des aufgeklärten Despotismus die Zukunft gehörte.

Viertes Capitel.

Die Aesthetik.

Al. G. Baumgarten. G. F. Meier. J. A. Schlegel.

Die Anhänger der Wolff'schen Philosophie beschränkten sich nicht blos auf das eifrige Bemühen, ihre Denkweise zum Gemeingut der gesammten Volksbildung zu machen; sie suchten auch die Grenzen der Philosophie selbst zu erweitern. Aus diesen Bestrebungen erhob sich eine neue philosophische Wissenschaft; in ihren Anfängen zwar noch sehr dürftig und unscheinbar, aber von vielversprechender Entwicklungsfähigkeit. Es war die Wissenschaft der Aesthetik.

Zunächst war diese neue Wissenschaft aus dem Bedürfniß hervorgegangen, eine fühlbare Lücke des Wolff'schen Systems zu ergänzen. Wolff hatte ein unteres und oberes Erkenntnißvermögen, dunkle und deutliche Vorstellungen unterschieden; die menschliche Erkenntniß ist entweder Empfindungs- und Einbildungskraft oder sie ist Verstand und Vernunft; sie ist entweder sinnlich (sensitiv) oder vernünftig (intellectuell). Gleichwohl hatte Wolff's Logik nur das obere Erkenntnißvermögen behandelt. Bereits 1725 war daher von Bülffinger in seinen Dilucidationes philosophicae (§. 268) auf die Nothwendigkeit einer Logik der Einbildungskraft hingewiesen worden; ja Bülffinger hatte bereits hinzugefügt, daß diese verlangte Logik der Einbildungskraft namentlich den Dichtern sehr nützlich werden

könne. Diese Forderung wurde von Alexander Gottlieb Baumgarten aufgegriffen und verwirklicht.

Alexander Gottlieb Baumgarten, der jüngere Bruder des Hallischen Theologen Siegmund Jacob Baumgarten, war am 17. Juni 1714 in Berlin geboren. Seine Studien hatte er auf dem Waisenhause und auf der Universität zu Halle gemacht; seit 1735 war er Privatdozent in Halle, seit 1740 ordentlicher Professor der Philosophie in Frankfurt an der Oder. Nach langer Kränklichkeit, welche ihn zuletzt fast gänzlich zur Arbeit unfähig machte, starb er am 27. Mai 1762. Baumgarten war unbedingt einer der bedeutendsten und einflußreichsten Wolffianer. Noch in später Zeit pflegte Kant Baumgarten's Handbücher vielen seiner Vorlesungen zu Grunde zu legen.

Schon in seiner ersten Abhandlung, mit welcher 1735 Baumgarten seine Universitätslaufbahn in Halle begann, in den Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus, wurde von ihm die Begründung dieser neuen Wissenschaft angekündigt. Dort heißt es §. 115: »Die Philosophie schreibt dem Dichter das untere Erkenntnißvermögen zu. Auch diese sinnliche Erkenntniß erlaubt und braucht die Leitung einer im allgemeineren Sinn aufgefaßten Logik; wer aber unsere Logik kennt, weiß, wie unangebaut dieses Feld ist. Warum also wollen wir diese zu engbegrenzte Logik nicht erweitern? Durch diese Erweiterung würde der Philosophie die Gelegenheit geboten, die Mittel zu erforschen, durch welche auch die unteren Erkenntnißkräfte ausgebildet und vortheilhaft verwendet werden können. Da die Psychologie feste Grundsätze an die Hand giebt, so zweifeln wir nicht, daß eine solche Wissenschaft des unteren Erkenntnißvermögens, eine Wissenschaft der sinnlichen Erkenntniß möglich sei.« Seit 1742 hielt Baumgarten Vorlesungen über diese neue Erkenntnißlehre. In den Jahren 1748 bis 1750 erschienen, mit Baumgarten's Genehmigung und auf Grundlage und

mit Benützung seiner Vorlesungen, die »Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften« in drei Theilen von Georg Friedrich Meier, Professor der Philosophie in Halle. Und im Jahre 1750 wurden von Baumgarten diese Vorlesungen selbst veröffentlicht, unter dem Namen „Aesthetica"; dem ersten Band folgte 1758 ein zweiter. Seitdem hat Sache und Namen der Aesthetik überall willige Aufnahme und thätigste Betheiligung gefunden.

Begriff und Umfang der Aesthetik, wie dieselbe bei Baumgarten auftritt, folgt naturgemäß aus ihrem Ursprung. Es ist klar, daß der Name mit großem Vorbedacht gewählt war. Ist die Logik die Wissenschaft des Logos, der Vernunft, so soll die Aesthetik, welche ergänzend an deren Seite zu treten bestimmt ist, die Wissenschaft der Aesthesis, der sinnlichen Empfindung und Anschauung, sein. Und ist die Logik die Anleitung des Denkens zur Erforschung der Wahrheit und zur Vermeidung des Irrthums, so ist der Aesthetik folgerichtig auf ihrem Gebiet die gleiche Aufgabe gestellt. Was aber ist Wahrheit, was Irrthum im ästhetischen Sinn? Das erste Capitel des ersten Theils der Baumgarten'schen Aesthetik (§. 14) antwortet: »Das Ziel der Aesthetik ist die Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntniß als solcher, diese aber ist Schönheit; zu verhüten dagegen ist die Unvollkommenheit sinnlicher Erkenntniß, diese ist Häßlichkeit.« Richtig, sage: richtig denken zu lehren, ist die Aufgabe der Logik als der Wissenschaft des oberen Erkenntnißvermögens, als der gnoseologia superior; schön, sage: schön denken zu lehren, ist die Aufgabe der Aesthetik als der Wissenschaft des unteren Erkenntnißvermögens, als der gnoseologia inferior. Die Aesthetik ist die ars pulchre cogitandi, ist Kunstlehre, Theorie der schönen Künste.

Es ist der unverwelkliche Ruhm Baumgarten's, der Wissenschaft diese neue Aufgabe gestellt zu haben. Nicht nur, daß,

wie Moses Mendelssohn (Bibliothek der schönen Wissenschaften, Bd. 3, 1758, S. 130, Gesammelte Werke Bd. 4. 1, S. 313) in einer Besprechung von Meier's ästhetischen Schriften sich ausdrückt, Baumgarten den philosophischen und systematischen Geist in eine Wissenschaft eingeführt hatte, in welcher man nur zu schwatzen gewohnt war; sondern, was das Wichtigste ist, die Erkenntniß der Kunst selbst, ihres Wesens und psychologischen Ursprungs, wurde in bisher ungeahnter Weise vertieft und berichtigt. Nicht nur seine Vorgänger, Gottsched und Bodmer und Breitinger, hat Baumgarten weit überragt; sondern er hat die Folgerungen, welche aus seinen Vordersätzen entsprangen, auch weit klarer durchschaut als viele seiner Nachfolger. Während Gottsched und selbst Bodmer und Breitinger das Schöne und die Kunst immer nur aus der Natur des menschlichen Geistes überhaupt, aus den allgemeinen psychologischen und logischen Gesetzen, abzuleiten suchten, wurde hier zum ersten Mal die Phantasie und deren reinste und höchste Thätigkeit, die Kunstschöpfung, als ein bestimmtes eigenartiges Gebiet, welches sein besonderes Wesen und seine besonderen und selbständigen Gesetze habe, fest und scharf abgegrenzt und vor allen fremdartigen Ansprüchen und Einmischungen möglichst gesichert. Schon die Einleitung Baumgarten's ist vornehmlich damit beschäftigt, diesen sogenannten unteren Seelenkräften der sinnlichen Erkenntniß als solcher ein selbständiges, abgeschlossen für sich bestehendes Leben und also auch das Recht und die innere Nothwendigkeit freier und eigenartiger Wirksamkeit und Selbstverwaltung zuzuerkennen. Noch schärfer betont seine Ausführung der Aesthetik selbst diese entscheidende Thatsache. Die höheren Erkenntnißkräfte, heißt es hier, regen die unteren zwar an und ordnen und zügeln sie (vergl. §. 38 und 39); aber die Aesthetik ist darum doch nicht eine bloße Uebertragung der Logik, sondern eine eigene Wissenschaft eigener, ihr allein ange-

höriger Gesetze (§. 74), welche mit derselben Genauigkeit erforscht und mit derselben Deutlichkeit dargestellt werden müssen, wie die Logik ihre Gesetze erforscht und dargestellt hat. Ja, Baumgarten hat, von der Macht des Gedankens fortgedrängt, nach dieser Seite hin gradezu die Schranken des Wolffianismus durchbrochen. Bei Leibniz und Wolff erschien die sinnliche Anschauung und Empfindung nur als ein geringerer Grad der Erkenntniß, nur als eine noch unzulängliche Vorstufe des Denkens, nur als verworrene Vorstellung, also als etwas blos Niedriges, gleich dem sündhaften Fleisch zu Bekämpfendes, leider nicht völlig Vertilgbares; Gottsched und die Gottschedianer, auf diesem Standpunkt aufgewachsen, bekämpfen daher die von Baumgarten vollzogene Neuerung besonders gern mit dem Einwurf, daß Kunst und Poesie, lediglich auf diese verworrenen Vorstellungen und auf die sinnliche Erkenntniß begründet, selbst verworren oder, wie sie oft hinzusetzen, sinnlich d. h. unsittlich sein müsse. Baumgarten aber begnügt sich nicht, hervorzuheben, daß die sinnliche Grundlage der Phantasie die Klärung derselben zu Vernunft und Maß nicht ausschließe oder, wie er sich 1748 in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Metaphysik ausdrückt, daß die vollkommene sinnliche Rede nicht eine vollkommen d. h. eine durchaus und blos sinnliche Rede sei, sondern er geht sogar bis zu dem trefflichen und in jener unkünstlerischen Zeit völlig unerhörten Schlußgedanken fort, diese sogenannten unteren Erkenntnißvermögen als mit den vermeintlich höheren durchaus ebenbürtig und gleichberechtigt, als Ergänzung und Erweiterung derselben, zu behaupten. Die Einleitung §. 8 sagt: Unius positio non est alterius exclusio, d. h. die Setzung der einen Erkenntnißkräfte ist nicht die Ausschließung der anderen. Und diese Andeutung wird in der Aesthetik selbst (§. 557 — 565) näher ausgeführt. Freilich solle sich Empfindung und Einbildungskraft von Vernunft und

Verstand leiten und zügeln lassen; aber nicht minder solle auch die logische Erkenntniß und Wahrheit erkennen, daß sie ihre Abstractionen, ihre allgemeinen und abgezogenen Begriffe, mit einem unendlichen Verlust an lebendiger Frische und Gestaltenfülle erkaufe und daher der steten Ergänzung und Berichtigung durch die sinnliche Empfindung und Anschauung bedürfe.

Wie unsäglich hoch steht Baumgarten über der platten Verstandesmäßigkeit Gottsched's, welcher die eigenartige Schöpferkraft der Phantasie von Jahr zu Jahr immer tiefer herabdrückte, bis er sie zuletzt ganz und gar verneinte! Und nicht minder überragt Baumgarten auch die kritische Einsicht Bodmer's und Breitinger's! Zwar hatte auch Baumgarten (vergl. Danzel's Gottsched, S. 223) von den Schweizern seine erste und tiefgreifendste Anregung erhalten; aber Baumgarten ist in seinen Begriffsbestimmungen nicht nur durchaus selbständig, sondern auch unendlich klarer und sicherer. Dies zeigt sich namentlich in der Erörterung der künstlerischen Naturwahrheit. Die Schweizer hatten an die Kunst allerdings auch die Forderung der Wahrscheinlichkeit gestellt, zuletzt aber doch, um die Eigenmacht der Phantasie zu retten, dem Außergewöhnlichen und »Wunderbaren« einen so breiten Spielraum gestattet, daß sie nicht anstanden, in der äsopischen Fabel als einem lehrreichen Wunderbaren die höchste Gattung der Dichtung zu finden. Baumgarten dagegen dringt fest auf Naturwahrheit, wenn er auch unter Umständen die Berechtigung des Phantastischen, oder, wie Baumgarten (§. 441. 513) sagt, der heterokosmischen Wahrheit, der Fabelwelt der Dichter, nicht gänzlich aufhebt. Er begründet diesen Satz (§. 104) in Leibniz-Wolff'scher Weise dadurch, daß die wirkliche Welt die denkbar beste Welt sei, daß sich aber neben dieser besten Welt noch eine Menge anderer Welten denken lassen.

Jedoch die Durchführung der Baumgarten'schen Aesthetik

entspricht nicht ihren an sich richtigen und ergiebigen Grundgedanken. Sie ist nicht viel mehr als eine nach rein äußerlichen Gesichtspunkten geordnete Zusammenstellung und Erläuterung der vornehmsten auf Aesthetik und Poesie bezüglichen Stellen aus Cicero, Horaz, Quinctilian und Longin. Weder wird der Versuch gemacht, jene äußerlich und zufällig aufgerafften Beobachtungen und Regeln in ihrer Geltung und inneren Nothwendigkeit aus dem Wesen der Phantasie selbst abzuleiten; noch wird die selbstschöpferische That der Phantasie in allen ihren nothwendigen Richtungen und Wesensäußerungen aufgezeigt. Dichtung und Beredtsamkeit werden noch unterschiedslos zusammengeworfen; die Musik und die bildenden Künste aber sind ganz von der Betrachtung ausgeschlossen.

Und diese Lücken wurden auch von Georg Friedrich Meier, dem nächsten Schüler und Nachfolger Baumgarten's, nicht ausgefüllt.

Meier's »Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften« haben manche Einzelheiten genauer bestimmt, zahlreichere Beispiele gegeben und darum auch unmittelbarer in die schwebenden Tagesfragen, in die gleichzeitigen Streitigkeiten Gottsched's und der Schweizer, eingegriffen; aber Auffassungs- und Behandlungsweise ist durchaus unverändert. Auch hier weder eine Entwicklung der Kunstgesetze aus dem Wesen der Phantasie, noch eine Gliederung der Phantasie in die einzelnen Kunstarten. Meier bezeichnet zwar (§. 2) ganz richtig die Aesthetik als »Theorie und Grundwissenschaft der schönen Erkenntniß überhaupt«, als »Theorie der schönen Wissenschaften«; aber in der Ausführung beschränkt er dieselbe sogleich wieder auf eine »Metaphysik der Rede- und Dichtkunst.« Er meint (§. 7), daß, sei auch die Aesthetik ein Entwurf der gesammten schönen Künste und Wissenschaften, es doch völlig genüge, die Grundsätze des schönen Denkens beispielsweise an der Rede- und Dichtkunst nachzuweisen.

Schon den Zeitgenossen waren diese Mängel fühlbar. Moses Mendelssohn (Gesammelte Schriften. Bd. 4. 1, S. 314) anerkennt zwar auf's freudigste, daß »die Weltweisheit hier eine neue Eroberung gemacht und sich einen ganzen Theil der menschlichen Erkenntniß zugeeignet habe, dem man vorher den Namen Wissenschaft nicht geben konnte«; aber er setzt sogleich hinzu, »daß der Erfinder dieser Wissenschaft der Welt nicht Alles geliefert habe, was seine Erklärung des Wortes Aesthetik verspreche, und daß eine Aesthetik, deren Grundsätze entweder blos a priori geschlossen oder blos von der Poesie und Beredtsamkeit abstrahirt sind, in Anschauung dessen, was sie hätte werden können, wenn man die Geheimnisse aller Künste zu Rathe gezogen hätte, ziemlich eingeschränkt und unfruchtbar sei.« Lessing, der zwei und zwanzigjährige Jüngling, spricht bei Eröffnung seiner Zeitschrift »Das Neueste aus dem Reiche des Witzes« (Lachm. Bd. 3, S. 196) von »ästhetischen aneinanderhangenden Grillen, welche fein dunkel, aber modisch seien und ein zureichendes Ansehen von Gründlichkeit hätten.«

Dies war der Grund, warum die Kunstlehre von Batteux, welche fast gleichzeitig in Deutschland eingeführt wurde, an Breite der Wirksamkeit diese neue deutsche Aesthetik zunächst weit überragte.

Batteux hatte seine Kunstlehre in drei verschiedene Werke niedergelegt. Sein Hauptwerk »Les beaux arts reduits à un même Principe« erschien zuerst 1746; diesem folgte bereits 1747 der Cours des belles Lettres, eine genauere Anwendung der im ersten Werk vorgetragenen allgemeinen Grundsätze auf die einzelnen Dichtarten; später wurden beide Bücher unter dem gemeinsamen Titel »Principes de Littérature« 1747 — 1755 zusammengefaßt. Vergl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, Th. 2, S. 256. Da diese Kunstlehre tiefer und philosophischer war als Gottsched's kritische Dichtkunst und zugleich

eine eingehende Behandlung der einzelnen Künste, namentlich der einzelnen Dichtarten bot, wie sie weder von Bodmer und Breitinger noch von Baumgarten und Meier geboten wurde, fand sie in Deutschland raschen Eingang und nachhaltige Wirkung. Mehrfache Uebersetzungen und Bearbeitungen, unter denen die von Johann Adolf Schlegel und Ramler die bekanntesten sind, drängten sich. Sulzer's Allgemeine Theorie der schönen Künste, welche schon 1757 angekündigt wurde, aber erst 1771 erschien, ruht wesentlich auf dieser Grundlage. Der Einfluß wurde erst durch die Sturm- und Drangperiode gebrochen; die neuen Auflagen von Ramler's Uebersetzung ziehen sich sogar bis in das Jahr 1803.

Trotzalledem wurde diese scheinbare Ablenkung nur eine Bestätigung und Vertiefung der von Baumgarten angeregten Anschauungsweise.

Es war besonders Johann Adolf Schlegel, der jüngere Bruder des Dichters Johann Elias Schlegel und der Vater der beiden Romantiker Friedrich Schlegel und August Wilhelm Schlegel, von welchem diese bedeutende Wendung ausging.

Johann Adolf Schlegel, 1721 zu Meißen geboren, 1793 als Consistorialrath in Hannover gestorben, hatte seiner im Jahr 1751 veröffentlichten Uebersetzung der Batteux'schen Kunstlehre erläuternde und berichtigende Abhandlungen beigefügt, deren Selbständigkeit und Wirksamkeit wir ermessen können, wenn wir gewahren, daß die tiefsinnigen Untersuchungen, welche Moses Mendelssohn in den Literaturbriefen (1760. Brief 82. Gesammelte Schriften, Bd. 4. 2, S. 9 ff.) und Lessing im Laokoon (Abschnitt 24. Lachm. Bd. 6, S. 512) über die künstlerische Behandlung des Ekels geführt haben, wesentlich durch diese Abhandlungen angeregt sind. Erzogen unter den Einwirkungen Bodmer's und Breitinger's hatte Schlegel den Grundmangel der von ihm übersetzten Kunstlehre leicht durch-

schaut. Batteux hatte die vereinzelten Lehren und Meinungen Boileau's auf eine feste einheitliche Grundlage zurückgeführt und diese in der Nachahmung der schönen, d. h. in der Darstellung der idealisirten Natur gefunden; aber er hatte, wie ihm auch Diderot vorwarf, nirgends eine nähere Begriffsbestimmung dieser schönen und idealisirten Natur gegeben. Schlegel suchte diesen Mangel zu ergänzen. Indem ihm diese Ergänzung gelang, hatte der Uebersetzer die Schranken seiner Urschrift überschritten. Namentlich die Abhandlung »Von dem höchsten und allgemeinsten Grundsatze der Poesie« (Batteux' Einschränkung der schönen Künste, übersetzt von J. A. Schlegel. Dritte Auflage. 1770. Th. 2, S. 185 ff.) enthält den freilich noch sehr unbehilflich und verworren dargestellten Grundgedanken, daß die Kunst in allen ihren verschiedenen Kunstarten nicht, wie Batteux meine, Nachahmung und Idealisirung oder, wie Schlegel sich ausdrückt, Ausbesserung der Natur sei, sondern der sinnliche Ausdruck der inneren Empfindung, freie Schöpfung der sinnlichen Einbildungskraft. Wie Batteux bezeichnet auch Schlegel die Nachahmung der schönen Natur als höchsten und wichtigsten Grundsatz der Kunst und Dichtung; aber diese Nachahmung ist ihm nicht Zweck der Kunst, sondern nur unverbrüchliches Mittel derselben.

Von einem anderen Ausgang war Schlegel genau zu demselben Ergebniß gelangt wie Baumgarten. Schlegel hatte diesen Weg ganz selbständig betreten; als Schüler der Schweizer hatte er ihn betreten müssen. Später aber wurde er sich seiner Uebereinstimmung mit Baumgarten bewußt; und er hat (a. a. O. S. 226) nicht angestanden, dieselben auf's freudigste anzuerkennen. Auch Schlegel nennt fortan die Lehre von »den Grundsätzen und Regeln der sinnlichen Erkenntniß, nach denen von jeher das Genie gearbeitet und der Geschmack geurtheilt«, Vernunftlehre der schönen Künste.

Aus diesen Umständen ergiebt sich, warum ein großer Theil der deutschen Aufklärungsphilosophie mit so unverkennbarer Vorliebe in der psychologischen Zergliederung des künstlerischen Schaffens und Empfindens weilt. Die Logik der Einbildungskraft, von welcher Baumgarten's Aesthetik gesprochen hatte, war in ihrem innersten Grund Psychologie oder Physiologie der Phantasie.

Zugleich wurden diese Forschungen, welche auf dem eigenen heimischen Boden der deutschen Wissenschaft erwachsen waren, bedeutend gefördert und unterstützt durch Anregungen und Einwirkungen, welche von außen kamen. Erinnern wir uns, daß die englischen Moralphilosophen von ihrem Standpunkt aus zu ähnlichen Untersuchungen über den psychologischen Ursprung der Idee des Schönen gelangten; vergl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, Th. 1, S 415 ff. Dies war zuerst durch Addison, Shaftesbury und Hutcheson geschehen; jetzt eben wurden in England diese Anfänge auf's kräftigste fortgeführt. Im Jahr 1756 erschien Burke's Schrift über das Erhabene und Schöne, und in demselben Jahr Gerard's Versuch über den Geschmack; in den Jahren 1762 — 65 folgten Home's Grundsätze der Kritik. Es zeugt von der zündenden Wirkung dieser Schriften auch in Deutschland, wenn wir sehen, mit welchem Eifer drei der Größten dieses Zeitalters, Lessing, Moses Mendelssohn und Kant, auf dieselben eingehen, um die hier gewonnenen Anregungen auszubreiten und wissenschaftlich fortzubilden.

Der Gipfel und Abschluß dieser psychologischen Aesthetik der Deutschen ist Kant's Kritik der Urtheilskraft. In Kant erfüllte sich, was Baumgarten gewollt, aber nicht gekonnt hatte. Seidem Kant die Untersuchung des »Geschmackvermögens« mit Beibehaltung der Baumgarten'schen Bezeichnung als »Kritik der ästhetischen Urtheilskraft« behandelt hat, sind nicht blos in

Deutschland, sondern in der ganzen gebildeten Welt die Ausdrücke »Aesthetik« und »ästhetisch« für alle künstlerische Phantasiethätigkeit und deren Genuß und Betrachtung allgemein üblich und maßgebend geworden.

Fünftes Capitel.

Die Dichtung.

1.

Die Nachwirkungen der Gottsched-Bodmer'schen Streitigkeiten.

Die große geschichtliche Bedeutung der Streitigkeiten zwischen Gottsched und den Schweizer Kritikern Bodmer und Breitinger zeigt sich vornehmlich in dem gewaltigen Aufschwung, welcher kurz nachher in der Geschichte der deutschen Dichtung eintrat. Dieser Aufschwung ist durch jene Streitigkeiten nicht hervorgerufen worden; aber er hat durch sie Richtung und Ziel erhalten.

In seinem tiefsten Wesen war dieser Kampf nur die Erneuerung, Fortbildung und Zuspitzung jenes jahrhundertelangen Kampfes, welcher seit den siegreichen Eroberungszügen der italienischen Renaissance, wie in allen Ländern, so ganz besonders auch in Deutschland, sich um den Gegensatz der unveräußer-

lichen Rechte und Forderungen des hohen und idealen Kunststils und der ebenso unveräußerlichen Rechte und Forderungen der jenen fremden Formen widerstrebenden volksthümlichen Eigenart bewegt hatte.

Endlich hatte sich der deutsche Volksgeist doch wieder von den Leiden und Verheerungen des dreißigjährigen Krieges erholt; ein wohlhabendes Bürgerthum war wiedererstanden; schon hatte sich in Leibniz und Wolff die deutsche Wissenschaft zu europäischem Ruhm emporgeschwungen; Alles war im kräftigsten und unaufhaltsamsten Aufstreben. Und doch stand auf der einen Seite nur die von Gottsched gepredigte sklavische Nachahmung der verfallenden und entarteten Renaissance des französischen Klassizismus, und auf der anderen die pöbelhafte Ergötzlichkeit der niedrigsten Hanswurstiaden und jener wüsten Spektakelstücke, welche unter dem Namen der Haupt- und Staatsaktionen bekannt und berüchtigt sind. Was Wunder also, daß das deutsche Gemüth sich sehnte, nun auch in der Dichtung wieder bei sich selbst einzukehren und doch in diesem Eigensten und Ursprünglichsten läuternde Weihe und Erhebung zu finden?

Und was war die begeisterte Hinweisung Bodmer's auf Milton, was war seine Hinweisung auf das eben erstehende bürgerliche Trauerspiel der Engländer (vergl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, Th. 3, Buch 1, S. 374), wenn nicht die beginnende Auflehnung gegen die Allgewalt der herrschenden französischen Kunstlehre, wenn nicht das rührende Verlangen nach einer tiefern Gemüthspoesie, die, dem eigensten Herzen des Volks entquollen, ein verklärender Spiegel seines eigensten Denkens und Empfindens sei?

Man ahnte und forderte wieder die Berechtigung der bisher gewaltsam unterdrückten Volksthümlichkeit; man glaubte wieder an die Möglichkeit einer Dichtung, welche vom lebendigen Volksgemüth selbst durchglüht sei und dabei doch die un-

verbrüchlichen Gesetze und Bedingungen künstlerischer Idealität nicht verletze, sondern sie wahre und steigere.

Daher die entscheidende Wendung. Das jüngere Geschlecht ist insgesammt von dieser großen Errungenschaft der Schweizer ausgegangen und hat sie klarer und selbständiger fortgebildet.

Betrachten wir die Rabener und Gellert, die Klopstock und Gleim, die Wieland und Lessing, wie durchaus verschiedenartig und einanderwidersprechend erscheinen sie dem ersten Anblick! Gleichwohl zeigt sich bei näherer Prüfung unleugbar, daß alle diese bunten und mannichfachen kritischen und dichterischen Richtungen und Bestrebungen nichtsdestoweniger der gleichen gemeinsamen Grundstimmung entsprungen sind, daß sie das gleiche gemeinsame Ziel verfolgen. Es sind nur verschiedenartige Lösungsversuche der einen und selben Aufgabe. Ueberall das bewußte und rastlose Streben, den unnatürlichen und verderblichen Gegensatz zwischen Kunstdichtung und Volksdichtung, welcher in England bereits von Shakespeare überwunden, nachher aber auch dort durch die Uebermacht des französischen Einflusses wieder Bestand gewonnen hatte, endlich einmal von Grund aus aufzuheben. Es galt, die Kunstdichtung, welche in ihrer Idealitätsforderung berechtigt, aber in ihrer einseitigen Anlehnung an die Franzosen und in ihrer vornehmen Abwendung vom Volksleben entartet und verflacht war, und die nicht minder berechtigte, aber in ihrer schmachvollen Erniedrigung völlig unkünstlerische und idealitätslose Volksdichtung wieder zu ihrer naturgemäßen und nothwendigen Einheit und Versöhnung zurückzuführen. Es galt, eine Kunst und Dichtung zu finden, welche künstlerisch ideal und volksthümlich zugleich ist.

Zuerst hatten die sogenannten Bremer Beiträger diese große Aufgabe in Angriff genommen. Wir wissen, daß die überraschend tiefgreifende Wirkung Rabener's und Gellert's lediglich in ihrem entschlossenen Erfassen des Volksthümlichen,

in ihrer rückhaltslosen Rückkehr zu ächt deutschem Wesen lag. Von so unermeßlicher Bedeutung aber Gellert und Rabener dadurch für die Hebung und Erziehung des deutschen Volkes geworden sind, die Lösung des künstlerischen Theils ihrer Aufgabe war nichtsdestoweniger eine höchst unzulängliche. Ihre kleinbürgerliche Beschränktheit bewegte sich nur in untergeordneten und zwitterhaften Dichtarten.

Neben den Bremer Beiträgern erhob sich eine zweite Richtung; in ihren Anfängen und Ausgangspunkten mit ihnen aufs innigste zusammenhängend, aber in ihren Zielen kühner und hochstrebender. Es ist die sogenannte Hallische Dichterschule. An ihrer Spitze steht Jacob Immanuel Pyra; aus ihr gehen die Anakreontiker und Idyllendichter hervor, welche lange Zeit den deutschen Parnaß überwucherten; ihr großartigster Abschluß ist Klopstock. Die bedeutendsten dieser Richtung, Pyra und namentlich Klopstock, haben das zu erkämpfende Ziel mit einer Tiefe und Klarheit erkannt, die für alle Folgezeit die unverlierbarsten Früchte getragen hat; sie gehören dadurch in Wahrheit zu den Begründern und Ahnherren unserer klassischen Dichtung. Aber dem richtigen Wollen fehlte das entsprechende Können; und von diesem Mißverhältniß ist auch Klopstock nicht freizusprechen. Was ist sein christliches Epos der Messiade, was sind seine Wiederbelebungsversuche der altnordischen Mythologie und Bardendichtung anderes als das Streben nach einer Dichtung, die zugleich ideal stilvoll und ächt volksthümlich sei, aber allerdings ein sehr abenteuerliches und ergebnißloses? Und unter den Einwirkungen desselben Strebens nach der Versöhnung des Künstlerischen und Volksthümlichen stehen auch Lessing und Wieland.

Lessing insbesondere ist in seiner bahnbrechenden und im höchsten Sinn epochemachenden Stellung nur daraus zu erklären, daß er es war, welcher diese von Allen als geschichtliche

Nothwendigkeit geahnte und erkannte Aufgabe zuerst und fast allein ihrer einzig richtigen und möglichen Lösung entgegenführte. Was die Anderen wollten, aber nicht konnten, das wollte er auch, und konnte es. Lessing war zu feinsinnig und künstlerisch durchgebildet, als daß es ihm hätte wohl werden können in den Niederungen Gellert's und Rabener's; und er war zu gesund thatsächlich, um den Ikarusflug der Klopstock'schen Donquixoterien zu theilen.

Allein der Schwerpunkt von Lessing's Wirksamkeit fällt erst in die Zeit des siebenjährigen Krieges.

Es erscheint daher angemessen, uns hier nur auf die Betrachtung der Hallischen Dichterschule und ihrer mannichfachen Verzweigungen und auf die Betrachtung Klopstock's zu beschränken.

2.

Die Hallische Dichterschule und die Anakreontiker und Idyllendichter.

Pyra. S. G. Lange. Gleim. Uz. E. v. Kleist. S. Geßner.

Haller und Brockes und Hagedorn hatten auf Pope und Thomson, Bodmer und Breitinger hatten auf Milton gewiesen. In diesen englischen Vorbildern liegen die Ausgangspunkte der sogenannten Hallischen Dichterschule. Immer tiefer empfand der Deutsche seine innere Verwandtschaft mit dem ursprünglich germanischen Volksnaturell der Engländer; und zugleich war in diesen englischen Dichtern eine Erhebung und Schönheit der Form, welche zu immer erneuter Nacheiferung lockte.

Der erste Urheber und Wortführer dieser Hallischen Dichterschule, welche unserer Literaturbewegung einen sehr erfolgreichen Anstoß gegeben hat, war Jacob Immanuel Pyra; ein bedeutendes, keck aufstrebendes Talent, das sicher ein sehr hervorragender Mitkämpfer Klopstock's geworden wäre, hätte ihm das Schicksal ein längeres Leben gegönnt.

Jacob Immanuel Pyra war 1715 zu Cottbus geboren. Im Jahre 1735 hatte er die Universität Halle bezogen; in diese Hallische Studentenzeit fällt sein Streben und Wirken. Er starb, erst neun und zwanzig Jahre alt, am 14. Juli 1744, als Lehrer am Kölnischen Gymnasium zu Berlin.

Man pflegt von Pyra gewöhnlich nur die kleinen Streitschriften anzuführen, welche 1743 und 1744 unter dem Titel: »Erweis, daß die Gottschedianische Sekte den Geschmack verderbe,« in der Leidenschaftlichkeit der schwebenden Tageskämpfe schnell einen weitverbreiteten Ruf erlangten. Pyra's tiefstes Wesen aber liegt nicht in diesen Streitschriften, sondern in seinem jetzt völlig vergessenen Lehrgedicht: »Der Tempel der Dichtkunst«. Es wurde zuerst 1737 im Einzeldruck veröffentlicht und später in die Sammlung von Pyra's und Samuel Gotthold Lange's Gedichten aufgenommen, welche Bodmer als »Thirsis' und Damon's freundschaftliche Lieder« herausgab. Es ist ein Lehrgedicht nach Art jener traumartigen Allegorien, für welche Thomson's „Castle of Indolence“ dem jungen Dichter den nächsten Anhalt bot.

Für Pyra zuerst war die Wiedererweckung Milton's, welche so eben Bodmer der deutschen Literatur gebracht hatte, eine tiefe und weihevolle Begeisterung geworden. Milton's große religiöse Dichtung hatte um so lebendiger in ihm gezündet, da, wie seine Ode an Johann Joachim Lange, den bekannten Eiferer der Pietisten, freudig bekennt, sein Gefühlsleben durchaus unter den Einwirkungen des Hallischen Pietismus stand. Pyra hatte sich aus seiner Verehrung Milton's zwei wichtige Sätze gezogen.

Der eine betraf den dichterischen Inhalt, der andere die dichterische Form. Erstens, weil Milton's Gedicht ein scharfbetont christliches Epos war, so sollte fortan für die Dichtung überhaupt der Inhalt nur ein streng christlicher sein. Nur die heilige, die biblische Dichtung ist die allein wahre, ausschließliche, einzig erstrebenswerthe. So groß und bewunderungswürdig die Alten sind, unsere Führer können sie nicht werden; denn sie haben ihr Lied durch Götzentand entweiht, sie irrten noch in der Nacht des dunklen Aberglaubens. Im Heiligthum der Poesie steht David, der frömmste Mann und auch der größte Dichter, steht Salomo, der von Sulamith und ihrem Freunde sang, steht Luther, der David unserer Zeit, dessen voll Feuer gesungene Lieder noch heut in unseren Tempeln schallen, und steht endlich, als der Jüngste, aber nicht der Gringste, Milton, welcher »mit majestätischem Schritt die Poesie von dem heidnischen Parnaß in das Paradies führte«. Und zweitens, weil Milton's Gedicht in reimlosen Versen geschrieben war, so sollte der Reim fortan unter allen Umständen verbannt werden. Allerdings war diese Forderung schon vielfach laut geworden; seit dem ersten Bekanntwerden Milton's in Deutschland hatte der Groll gegen den Reim in Allen gegährt, welche sich auf die Seite der Engländer stellten. Schon Bodmer, Breitinger und Drollinger hatten sich in harten Ausdrücken überboten, um darzuthun, daß das deutsche Ohr sich endlich dieses »Schellenklanges« entwöhnen solle; ja selbst Gottsched hatte nicht nur in der Kritischen Dichtkunst (Erste Ausgabe, S. 311) die Zulässigkeit reimloser Gedichte eingeräumt, sondern 1733 im fünften Stück der »Beiträge zur kritischen Historie der deutschen Sprache (S. 152 ff.) sogar den »Versuch einer Uebersetzung Anakreon's in reimlosen Versen« veröffentlicht. Pyra jedoch ließ es bei solch leichtem Plänklergefecht nicht bewenden. Obwohl sein Reim, wo er von ihm Gebrauch macht, rein und wohllautend ist, war Pyra doch der Erste in Deutschland, welcher in langen selbständigen Gedichten die Verwerfung

des Reims folgerichtig durchführte. Sein Lehrgedicht vom Tempel der Dichtkunst ist in reimlosen Alexandrinern geschrieben, mit abwechselnd männlicher und weiblicher Endung; seine anderen Gedichte in Thirsis' und Damon's freundschaftlichen Liedern sind jambisch und trochäisch.

Es ist lehrreich zu sehen, welche Pläne Pyra für seine dichterische Zukunft entworfen hatte. In seinen ersten Jünglingsjahren hatte er an eine Nachbildung des Pope'schen Lockenraubes gedacht; dieses Gedicht sollte die prahlsüchtige Leichtfertigkeit damaligen Studentenlebens schildern und hat wahrscheinlich das Grundmotiv für Zachariä's Renommisten gegeben. Als aber durch Milton seine Richtung fest ausgeprägt war, sann er auf ein christliches Epos von der Sündfluth. Ebenso fanden sich in Pyra's Nachlaß Entwürfe zu biblischen Trauerspielen, Jephta, Agaz, Saul. Es ist die Nachricht geblieben, daß Pyra den Versuch gemacht hatte, den alten Chor beizubehalten.

Wer kann bezweifeln, daß Klopstock, welcher eben damals im nahen Schulpforte sich seine ersten Jugendideale schuf, hauptsächlich durch diese Anregungen Pyra's für sein christliches Epos und für die Verwerfung des Reims bestimmt wurde? Und eine feste geschichtliche Thatsache ist es, daß Bodmer schon damals in seiner »Sammlung kritischer, poetischer und geistvoller Schriften« (Stück 4) mit Rücksicht auf Pyra's Sündfluth, den »Grundriß eines epischen Gedichts von dem geretteten Noah« entwarf, auf welchen er später in Nachahmung der Klopstock'schen Messiade zurückgriff.

Bevor Klopstock auftrat, hatte Pyra keinen ebenbürtigen Nachfolger, geschweige einen folgerichtigen und glücklichen Fortbildner.

Zunächst hielt man sich nur an das Alleräußerlichste. Die Freunde und Anhänger Pyra's fragten nicht nach der Natur und Bestimmtheit des dichterischen Ideals; die ganze neue Bewegung ging eine Zeitlang nur auf den thörichten Kampf gegen

den Reim. Verwerfung des Reims erschien als der Kern und als das Geheimniß aller künstlerischen Idealität.

Dies vornehmlich ist der geschichtliche Ursprung und das Streben der ersten Horazischen Odendichter und der sogenannten Anakreontiker.

Samuel Gotthold Lange, der innigste Jugendfreund Pyra's, gab den hauptsächlichsten Anstoß zu jener reimlosen Odendichtung, welche von Klopstock wirksam fortgebildet wurde und dann lange Zeit die gesammte deutsche Lyrik zu ihrem großen Nachtheil beherrschte.

Lange, der Sohn des bekannten Hallischen Pietisten, war 1711 zu Halle geboren. Seit 1737 war er Pastor in Laublingen; auch seine Gattin Doris versuchte sich in derselben Dichtart. Er starb am 25. Juli 1781. Jetzt denken wir bei Lange's Namen gewöhnlich nur an jene traurige Berühmtheit, welche ihm Lessing's zermalmendes Vademecum verschafft hat; aber in seiner Jugend ist er nichtsdestoweniger von großem Einfluß gewesen. Nicht blos Bodmer, Gleim, Götz, Sulzer und Ramler sind einstimmig in der höchsten Anerkennung; sondern auch Lessing selbst bekannte noch im vierundzwanzigsten Briefe seiner 1753 herausgegebenen Schriften (Lachm. Bd. 3, S. 354), daß er den Verfasser der Horazischen Oden allezeit als einen unserer wichtigsten Dichter betrachtet habe.

Es läßt sich leicht nachweisen, wie die Richtung Lange's entstand. Lange war mit Pyra fest verbunden im Haß gegen Gottsched, in der Hingebung an Bodmer und Breitinger, und in der Ueberzeugung von der Verderblichkeit des Reims. Aber er war, wie wir aus einem Brief Sulzer's (Gelehrte und freundschaftliche Briefe Th. 1, S. 272) ersehen, des Englischen unkundig. Ausschließlicher als sein Freund Pyra hielt er sich daher von Hause aus mehr an die Alten; besonders an Horaz, welchen man seit den Zeiten Drollinger's und Hagedorn's immer

neben Boileau und Pope zu nennen gewohnt war, und welchen man jetzt nicht blos wegen seines der Zeitstimmung zusagenden lehrhaft moralisirenden Inhalts, sondern auch ganz vornehmlich wegen seiner Reimlosigkeit schätzte. Schon Lange's erste dichterische Versuche, mit Pyra's Gedichten unter dem Titel von Damon's und Thirsis' freundschaftlichen Liedern vereinigt, sind wesentlich der Horazischen Ode nachgebildet. Diese Richtung wurde in ihm noch entschiedener, seitdem er die rathende Beihilfe seines tüchtigeren und vielseitigeren Freundes entbehren mußte. Im Jahr 1747 erschienen »Samuel Gotthold Lange's Horazische Oden nebst Georg Friedrich Meier's Vorrede vom Werth der Reime«. Der Inhalt ist entsetzlich nüchtern und dürftig, obgleich bereits die bedeutendsten Themata, die Siege Friedrich's, die Begeisterung für Liebe und Freundschaft, und »Hochgestimmte heilige Lieder zu Jehovah's Lob« ahnungsvoll erklingen. Aber der Nachdruck wird durchaus auf die Form gelegt. Nicht blos, daß die Vorrede Meier's auf Grund der Thatsache, daß die Ilias auch ohne Reime vollkommen schön sei, sich zu dem Schluß berechtigt meint, den Reim einen wilden Auswuchs, eine ohne Verschonen abzuschneidende gothische Zierart nennen zu dürfen; auch der Dichter selbst preist immer und immer wieder den dithyrambischen Schwung, der »vom Reim entfesselt mit sicherem Fuß auf Flaccus' Bahn eilt und über finstere Klüfte und steile Höhen hinwegschreitend des rasenden Geschreis der Reimer lacht«.

Von den flachen Reimereien der Gottschedianer ermüdet und dem Reim zur Last legend, was nur die Schuld der schlechten Reimer war, stimmten die Zeitgenossen laut in diesen Ruf ein. Selbst Lange's Horazübersetzung behielt trotz der wohlverdienten Zurückweisung von Seiten Lessing's ihre Geltung, bis sie endlich durch die bessere Uebersetzung Ramler's verdrängt wurde; man muß bedenken, daß sie mit allen ihren Mängeln und

Stümperhaftigkeiten doch die erste Uebersetzung war, welche Horaz ohne das ihm bisher gewaltsam aufgezwungene unzuträgliche Gewand des Reims, ohne Zusätze und Umschreibungen zeigte.

So kam es, daß nicht blos Männer wie Klopstock und Ramler, sondern selbst eine Zeitlang Lessing, sich dieser kalten und stelzfüßigen, unserer modernen Empfindungsweise schlechthin widersprechenden Abart antikisirender Odendichtung anschließen konnten.

Und ganz denselben rein äußerlichen Ursprung hat die sogenannte anakreontische Dichtung.

Wohl mag es absonderlich scheinen, wenn man behauptet, daß auch die Anakreontiker aus den eindringenden englischen Anregungen hervorgegangen seien. Indessen dieser Ursprung ist unbestreitbar. Man wendete sich an Anakreon und jene tändelnden Kleinigkeiten, welche unter Anakreon's Namen auf uns gekommen sind, nicht wegen des Inhalts, sondern wegen der Form. Nachdem durch den Hinblick auf die Engländer dem Reim der Krieg erklärt war, meinte man für die Einführung und Ausbreitung reimloser Verse grade in dieser leichten und einschmeichelnden Dichtart das wirksamste Mittel zu finden.

Gleim selbst, der eigentliche Begründer dieser reimlosen anakreontischen Dichtung, hat in den autobiographischen Bruchstücken, welche in »Gleim's Leben« von Wilhelm Körte enthalten sind, über Anfang und Ziel dieser Neuerung den urkundlichsten Aufschluß gegeben. Johann Wilhelm Ludwig Gleim, am 2. April 1719 zu Ermesleben bei Halberstadt geboren, war 1738 auf die Universität Halle gekommen. Dort hatte er sich mit Uz und Götz und einem dritten, kurz nachher verstorbenen Freund, Rudnik aus Danzig, zu einem Dichterkränzchen verbunden. Dies ist die Wiege der deutschen Anakreontik. Gleim erzählt (S. 20 u. 36): »Eines Tages waren diese vier Freunde zusammen. Ein alter Student, Namens Jacob Pyra, hatte die Ab-

sicht, reimlose Verse bei seiner Nation in Aufnahme zu bringen. Eine Ode, das Wort des Allerhöchsten, war sein erster Versuch. Gleim war der Meinung, am besten könne man durch Gedichte scherzhaften Inhalts diesen Zweck erreichen. Seine Freunde gaben ihm Beifall, und dieser Beifall wurde der Anlaß zu seinem »»Versuch in scherzhaften Liedern««, welche 1744 erschienen«.

Kann bei solchen Nichtigkeiten von Verdienst gesprochen werden, so gebührt diesen scherzhaften Liedern in der That der Ruhm, den Namen anakreontischer Dichtung zuerst in Deutschland eingeführt zu haben. Gottsched hatte nur einzelne kleine Uebersetzungen gegeben; und die anakreontischen Scherze, welche Hagedorn in der »Sammlung neuer Oden und Lieder« (S. 82—86) veröffentlichte, erschienen erst 1747, und sind also nicht, wie man wohl irrthümlich gemeint hat, für Gleim Vorbilder gewesen, sondern im Gegentheil diesem nachgeahmt. Aber die Sache selbst war schon alt. Es war nur eine neue Form und Einkleidung jener witzigen Spielereien, welche durch die Petite poesie der Franzosen, durch die Nachahmungen Gay's und Prior's und vor Allem durch Hagedorn auch in Deutschland längst bekannt und beliebt waren. Der Erfolg war über Erwarten günstig. Gleim's Lieder waren, wie Lessing noch in der »Berlinischen Zeitung« vom 22. Mai 1751 (Lachm. Bd. 3, S. 165) berichtet, nicht blos in allen Händen, sondern in Aller Gedächtniß. Und es ist nur eine weitere Bestätigung dieser allgemeinen Verbreitung, wenn Wilhelm Körte, im Leben Gleim's (S. 37) erzählt, daß manche Geistliche sich gedrungen fühlten, sie an einzelnen Orten sogar durch die Behörden in Beschlag nehmen zu lassen. Die anakreontische Dichtung wurde nicht blos oberflächliche Tagesmode; selbst die gebildetsten und einsichtigsten Stimmführer huldigten ihr. So weit Pyra's Streben nach einer ausschließlich christlichen Dichtung auch von solcher Weltlichkeit ablag, er war dennoch durch diese überraschend wirksame Einführung reimfreier Vers-

maße dermaßen gewonnen, daß, wie Gleim (Briefe der Schweizer S. 13) berichtet, grade er fortan zu den unbedingtesten Lobrednern dieser »poetischen Kleinigkeiten« gehörte. Bodmer (ebend. S. 3) meinte in diesen Liedern das Reden, Denken und Empfinden des griechischen Anakreon selbst zu hören. Sulzer (ebend. S. 25) fühlte sich sogleich zur Nachahmung angeregt und sammelte Gedanken zu einem Aufsatz von dem Nutzen der scherzhaften Gedichte. Götz und Uz übersetzten 1746 in reimlosen Versen das Urbild, kurz darauf folgte Gleim selbst mit einer eigenen Uebersetzung. Dazu die zahlreichsten Nachahmungen. Alle jüngeren Dichter dieser Zeit, selbst die begabtesten, wie Götz, Uz, Hagedorn, Weiße, Lessing, Zachariä, Kleist, Cronegk und Gerstenberg wurden Anakreontiker. Es gehörte zu dem Wesen eines anakreontischen Gedichts, daß es »ohne Reim und scherzhaft und verliebt sei«; der ganze deutsche Parnaß schien erfüllt von Amor und Bacchus, von rosenbekränzten Bechern in kühlen Lauben, von verlangenden Schäfern und spröden Mädchen unter allerlei arkadischen und mythologischen Namen und Masken.

Und bald suchte man diese Spielereien auch auf das Leben zu übertragen. Erlogene anakreontische Heiterkeit wurde schöngeistige Mode, wie in den Tagen Byron's und Heine's der erlogene Weltschmerz. Körte erzählt im Leben Gleim's (S. 57) mit bewunderungswürdiger Unbefangenheit folgende Scene: »Fast den ganzen Sommer 1750 lebten Klopstock und J. C. Schmidt, der Bruder Fanny's, bei Gleim in Halberstadt, gleichgesinnt in heiterer Jugendlust, voll Scherz und Gesang. Abends, nachdem sie den Tag über emsig gearbeitet, waren die Stunden sorglos der Freude und dem Scherz gewidmet, in Lauben unter Bechern, oder im Bade. Bei trübem Wetter gingen sie zum Weinschenk, in dessen großer Laube sie musenbegeistert die Becher und den Scheitel mit Rosen bekränzten, daß es dem Wirth oft wunderbar schien, noch ehe der Becher geleert war, solche Begeisterung zu finden.

Eines Tages — es war eine mondlichte Juninacht und die Rosen standen in voller Blüthe — da kamen, vom Bade erfrischt, die Freunde zum gewohnten Wirth. Alter Rheinwein blinkte auf dem blanken Marmortisch und die duftenden Rosen erweckten in den Dichtern anakreontische Lust. Gleim, der Undurstigste unter den Dreien, gab dem Wirth verheißende Winke, und alle Rosen wurden gepflückt, der Tisch und der Saal damit bedeckt; die Flasche stand halb, der Becher ganz unter Rosen. Da nun berauschte der Duft die Dichter und es erscholl hell Gesang und Rede, und lauter und lauter, je höher der Mond stieg. Nüchterne Bürger, mit dem Glockenschlag auf der Heimkehr, standen unter den Fenstern und richteten. Die Freunde aber riefen nach Wein. Der Wirth versagte den Wein, verkennend die Musenbegeisterung; als ihm Klopstock aber die eine kaum geleerte Flasche zeigte, da ward die zweite bewilligt und besungen. Noch war dieselbe nicht geleert, siehe, da strahlte die Morgensonne schon über die Dächer in den Saal, und die Freunde machten sich auf den Heimweg; Klopstock ging voran mit der tief abgebrannten Kerze, deren fröhliche Flämmchen er erst im Angesicht der Sonne ausblies, dem Tage ein reines Opfer züchtig durchschwärmter Nacht.« Und wie widerlich wirkt es, wenn Klopstock (Klopstock und seine Freunde. Von Klamer Schmidt. 1810. S. 51) in demselben Jahre aus Sangerhausen an Gleim schreibt: »Wir sind durch ein Dorf gefahren, wo recht weise Leute wohnen. Sie hatten auf ihrem Kirchhof jedes Grab mit Rosen bepflanzt; und da wir bei diesen Rosenstöcken eine Bouteille Wein trinken wollten, brachten sie uns ein so vernünftiges wohlgebildetes Glas, als wenn sie geborene Trinker wären«. Klopstock, der Sänger des Messias, auf einem Kirchhof unter Rosen zechend!

Es wäre ein nutzloses Beginnen, dieses geckenhafte Schönthun mit anakreontischen Empfindungen auf tiefere kulturgeschicht-

liche Grundlagen zurückführen zu wollen. Aus einem rein formalen Gesichtspunkte, aus dem Verlangen, die Herrschaft des Reims zu verdrängen, war diese Anakreontik hervorgegangen; auf diesen Grund und Zweck zogen sich auch diese jungen Anakreontiker sammt und sonders sogleich zurück, sobald Jemand Ernst machte, ihr dichterisches Versteckspiel beim Wort zu nehmen. In einem Briefe vom 28. April 1749, in welchem der junge Lessing (Lachm. Bd. 12, S. 11) seinen Vater um Zusendung seiner im Vaterhause zurückgelassenen handschriftlichen Papiere bittet, schreibt er: »Es sind freie Nachahmungen des Anakreon, wovon ich einige schon in Meißen gemacht habe. Ich glaube nicht, daß sie mir der strengste Sittenrichter zur Last legen kann. Vita verecunda est, Musa jocosa mihi. Und man muß mich wenig kennen, wenn man glaubt, daß meine Empfindungen im Gringsten damit harmoniren«. In gleicher Weise spricht Uz von der Schalkheit seines Mundes und von der Unschuld seines Herzens. Und der schüchterne und ehrbar nüchterne Christian Felix Weiße singt zwar mit höchstem Behagen von der Begegnung der schönen Chloe und des jugendfrischen Damötas im Bade, und daß man über diese Begegnung nichts weiter sagen dürfe; aber er vergißt dabei nicht, mit vorsichtiger Aengstlichkeit ausdrücklich hinzuzusetzen, daß, wenn er auch von solchen Dingen singe, er nichtsdestoweniger unschuldsvoll und rein lebe und die beliebten Sünden hasse, welche nach dem Genusse zu bereuen seien. Gleim erhebt in einem Briefe an Bodmer (Briefe der Schweizer, S. 49) die bitterste Klage, daß es so viele »Unverständige« gebe, »die den Menschen nicht von dem Schriftsteller absondern«.

Wie natürlich also, daß, um einen Goethe'schen Ausdruck zu gebrauchen, dieses anakreontische Gegängel in der deutschen Literaturgeschichte nur eine rasch vorübergehende Episode war. Es hätte gar nicht des plumpen Ausfalls bedurft, welchen sich

Wieland 1756 während der verfolgungseifrigen Frömmelei seiner Jugendjahre, in der ersten Ausgabe seiner Empfindungen eines Christen, gegen die Anakreontiker erlaubte. Allmälich brach ganz von selbst die richtige Einsicht durch, daß diese anakreontischen Lieder zwar sehr kurzzeilig, aber auch sehr langweilig seien. Schon im September 1751 nahm Lessing, dessen frische und mannhafte Natur sich unter allen seinen Altersgenossen am frühesten von diesen unreifen Künsteleien befreite, in das »Neueste aus dem Reiche des Witzes« (Lachm. Bd. 3, S. 236, vergl. Bd. 13, S. 649) jene witzigen Spottverse Kästner's auf, in welchem ein junger Dichter klagt, daß er weder den Geist Haller's und Hagedorn's, noch Schlegel's und Gellert's habe, und dann auf die bedeutungsvolle Frage: »Was Henker soll ich machen, daß ich ein Dichter werde?« ergötzlich antwortet: »Gedankenleere Prosa, In ungereimten Zeilen, In Dreiqueerfingerzeilen, Von Mädchen und vom Weine, Vom Weine und von Mädchen, Von Küssen und vom Trinken, Vom Trinken und von Küssen, Und wieder Wein und Mädchen, Und nichts als Kuß und Trinken, Und immer so gekindert, Will ich halb träumend schreiben, Das heißen unsere Zeiten, Anakreontisch dichten«. Kästner setzt hinzu: »Sie glauben nicht, wie leicht mir diese anakreontische Ode geworden ist; ich dächte, unsere anakreontischen Dichter könnten ihrer in einem Jahr mehr machen als ein Nürnberger Künstler Stecknadeln oder Glaskorallen«. Nicolai meinte in seinen »Kritischen Briefen über den itzigen Zustand der schönen Wissenschaften« (1755, S. 198), das Tändeln stehe diesen Herren nicht an; sie zeigten zu sehr, daß sie nicht in der rechten Schule gewesen, ihre zärtlichen Zeilen seien von der ausgesuchtesten Pedanterei begleitet. Kant aber sagte 1764 in seinem trefflichen Büchlein über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Werke Bd. 4, S. 409) schlicht und derb, anakreontische Gedichte seien gemeiniglich sehr nahe beim Läppischen.

Nur einzelne süßliche Nachzügler, wie J. G. Jacobi, fanden in der ewigen Wiederholung dieses armseligen Einerlei ihr Genüge.

Sogar die Urheber selbst suchten andere Bahnen.

Gleim, durch die Bewunderung der Großthaten Friedrich's und des siebenjährigen Krieges wenigstens für einige Zeit über seine mattherzige Empfindelei emporgehoben, wagte den kecken Schritt in die unmittelbare Wirklichkeit und schrieb in den Jahren 1756 und 1757 jene berühmten Lieder eines preußischen Grenadiers, welche zwar auch ihrerseits noch störend an dem Schwulst und dem gelehrten Firlefanz der gleichzeitigen hochfliegenden Odenpoesie leiden, dennoch aber bereits eine so individuelle Wahrheit und Lokalfärbung, und so derbe Volksthümlichkeit haben, daß die Zeitgenossen von ihnen aufs tiefste überrascht und ergriffen wurden. Und Uz, eine sinnige, gemüthstiefe und ernststrebende Natur, wendete sich von der Anakreontik zum Theil wieder zu Pope zurück. Wer verkennt im »Sieg des Liebesgottes« das Vorbild von Pope's Lockenraub, in der »Theodicee« und »in der Kunst fröhlich zu sein« den Versuch Pope's über den Menschen, in den »poetischen Briefen« das Lehrgedicht Pope's über den Geschmack? Oder er ahmte, nach dem Vorgang Hagedorn's und Lange's, in kürzeren Oden Horaz nach, und wußte in diese Oden eine so liebenswürdige Fröhlichkeit des Herzens, eine so wahre Frömmigkeit, eine so tiefe und sinnige Naturempfindung, so lebhaften Freiheitssinn und so warme Vaterlandsliebe zu legen, daß Uz in der That, im Gegensatz zu dem wüsten Odengeklapper der Klopstockianer eine äußerst wohlthuende Erscheinung ist.

Ein ächterer Schößling der englischen Anregung als die Odendichtung und Anakreontik war die beschreibende und idyllische Dichtung, welche besonders durch Ewald von Kleist und Salomon Geßner erblühte.

Christian Ewald von Kleist war in den ersten Tagen des

März 1715 zu Zeblin bei Köslin geboren. Er hatte in Königsberg die Rechte studirt, und war dann, mehr auf äußeren Antrieb als aus innerer Neigung, Offizier geworden; zuerst in dänischen, seit der Thronbesteigung Friedrich's des Großen in preußischen Diensten. Gleim pflegte sich gern zu rühmen, daß seine Anakreontik es gewesen sei, welche zuerst Kleist's schlummerndes Dichtungsvermögen geweckt habe. So unzweifelhaft diese Einwirkung durch Kleist selbst und durch einige anakreontische Spielereien desselben bezeugt wird, so war doch von Hause aus die Eigenthümlichkeit Kleist's eine durchaus andere. Die eingeborene Weichheit seines Gemüths, eine tiefe unglückliche Liebe, Mißstimmung über seine Lebensstellung, welche ihn bis zum Ausbruch des siebenjährigen Krieges in einförmige und geistesöde Garnisonen bannte, hatten in ihm jenes wehmüthige Sehnen nach friedlichem Glück und ländlicher Zurückgezogenheit genährt, das bereits 1744 in seinen ersten Elegien »An Wilhelmine« und »Sehnsucht nach Ruhe« zum wärmsten dichterischen Ausdruck kommt. So fanden jene englischen Dichter, welche damals in Deutschland mit dem Reiz vollster Neuheit wirkten, in ihm sogleich offenste Hingebung und Empfänglichkeit. Kleist (vergl. S. G. Lange's Sammlung gelehrter und freundschaftlicher Briefe Bd. 2, S. 126) war ein begeisterter Bewunderer Milton's; und neben Milton waren seine entschiedenen Lieblinge Pope und Thomson. Mit dieser Richtung ist übereinstimmend, daß ihm unter seinen deutschen Vorgängern eingeständlich Haller am nächsten stand.

Bereits seit den ersten Monaten des Jahres 1746 keimte in Kleist der Entwurf jenes berühmten Gedichts, das 1749, zuerst nur in wenigen Exemplaren und ohne den Namen des Dichters, unter dem von Gleim gewählten Titel »der Frühling« erschien. Es war das Bruchstück eines größeren Gedichts, das die gleichmäßige Schilderung aller vier Jahreszeiten beabsichtigte.

Das Ganze sollte »Landlust« heißen, und, wie sich der Dichter ausdrückt (Kleist's Werke, herausgegeben von Wilh. Körte, Bd. 1, S. 46) das Vergnügen beschreiben, das er auf dem Lande empfunden.

Die Scenerie ist buntbelebt und anmuthsvoll wechselnd. Zuerst das Nahen des Frühlings mit seinen Stürmen und Wasserfluthen, sodann die volle Pracht der neu erwachten Natur. Bald eine lieblich ausgemalte Idylle des Bauernhofes, die durch ihre Naturwahrheit und tiefe Empfindung von herzgewinnendem Reiz ist; bald das geschäftige Treiben und die drängende Lebensfülle in Flur und Wald. Ueber uns die blaue Frühlingssonne, unter uns der grüne Wiesenteppich mit seiner vielgestaltigen Blumenwelt. In frommer Demuth erhebt sich ob all dieser Wunder das Gemüth zum Herrn, ihm ein Loblied zu singen; und es ist der ganz folgerichtige, mild beruhigende Abschluß, wenn sich zuletzt die innig erregte Andacht in jene gewaltige Grundfrage vom Ursprung des Uebels versenkt, welche damals alle Geister im Innersten aufs tiefste bewegte, und welche bereits auch von Pope und Voltaire, von Haller und Uz in das Bereich dichterischer Behandlung gezogen war.

Freilich stehen wir hier noch innerhalb aller Schranken und Schwächen blos beschreibender Dichtung. Es ist zwar Fortgang und Steigerung in den Anschauungen und Empfindungen; aber es fehlt die zwingende Einheit einer lebendigen, in sich selbst fortschreitenden Handlung, wie sie Schiller in dem verwandten Stoff seines »Spazierganges« so trefflich durchgeführt hat. Die Kleinmalerei, obgleich an sich äußerst reizvoll, ist von maßlos überwuchernder Selbständigkeit und Ausdehnung. Was von Thomson gilt, daß er durch sein Streben nach systematischer Vollständigkeit die heitere Unbefangenheit des Genusses stört, das gilt auch von Kleist, dem es oft mehr darum zu thun ist, den reichen Ertrag seiner Bilderjagd einzuheimsen als die Motive

nothwendig aus der Situation selbst entspringen zu lassen. Darum glaubte Lessing, als er der beschreibenden Dichtung in seinem Laokoon den Fehdebrief schrieb, auch über das Gedicht seines verewigten Freundes (Lachm. Bd. 6, S. 475) das Verwerfungsurtheil aussprechen zu müssen; ausdrücklich hinzufügend, daß Kleist selbst die Absicht gehabt habe, in erneuter Bearbeitung aus einer mit Empfindungen nur sparsam durchwebten Reihe von Bildern eine mit Bildern nur sparsam durchflochtene Folge von Empfindungen zu machen. Gleichwohl ist dieses Gedicht von unvergänglicher Wirkung. Ein zart erquickendes, frisch keimendes Frühlingsleben senkt sich warm ins Gemüth. Es regt sich wieder das Bedürfniß nach fester Thatsächlichkeit und naturwahrer Gestaltung; es ist nicht mehr blos Belustigung des Verstandes und Witzes, sondern Erguß des Herzens, freie Thätigkeit der Phantasie. Der ruhige Fluß der gehobenen epischen Versart sichert dem Genrebildlichen die Weihe und Hoheit historischen Stils. Haller und Brockes waren weit überflügelt. Noch die Jünglinge des Göttinger Dichterbundes verehrten Ewald von Kleist als einen ihrer Heiligen und wanderten (vergl. Briefe von Joh. Heinrich Voß, Th. 1, S. 218) im Frühling nach den benachbarten Dörfern, um dort, rings umgeben von singenden Nachtigallen, girrenden Tauben und lockenden Hühnern, unter blühenden Apfelbäumen das geliebte Gedicht zu lesen.

Kleist hat sich auf diese beschreibende Dichtung nicht beschränkt. Wie Thomson wollte auch er aus dem stillen Naturleben hinaustreten in die bewegte Welt menschlichen Handelns. Dies Wagniß gelang ihm ebensowenig wie Thomson; weder in seinem Trauerspiel Seneca, das aus der Nachahmung von Klopstock's Adam hervorging, noch in seiner Erzählung von Cissides und Paches. Aber eine dichterische Natur war er dennoch. Denn auch darin zeigt sich Kleist als eine tief bedeut=

same Erscheinung, daß er seit langer Zeit wieder der Erste ist, bei welchem Leben und Dichten untrennbar zusammengehen. Wie tapfer und kriegerisch ist der Grundton jenes kleinen epischen Gedichts! Der »Major«, wie ihn sein Freund Lessing zu nennen liebte, starb 1759 in der Schlacht von Kunnersdorf jenen muthigen Heldentod, von welchem er gesungen hatte: »Der Tod für's Vaterland ist ewiger Verehrung werth; wie gern sterb' ich ihn auch, den edlen Tod, wenn mein Verhängniß ruft! Ich, der ich dieses sang im Lärm des Kriegs, als Räuber aller Welt mein Vaterland mit Feuer und Schwert in eine Wüstenei verwandelten, als Friedrich selbst mit tapferer Hand die Fahn' ergriff und Blitz und Tod mit ihr zum Feinde trug, und achtete der theuren Tage nicht für Volk und Land, das in der finsteren Nacht des Elends seufzt.«

In Salomon Geßner's Idyllen liegt derselbe elegische Zug wie in Kleist's Frühling; aber Geßner ist unendlich dürftiger und manierirter.

Salomon Geßner, am 1. April 1730 zu Zürich geboren und ebendaselbst am 2. März 1787 gestorben, war im Leben ein derber Gesell von allerlei Humoren, dessen Lieblingsbuch Don Quixote war und der durch seine hervorragende Begabung für die schauspielerische Nachahmung possenhafter Charaktere seine Freunde oft bis zum lautesten Gelächter ergötzte. Zugleich hatte er ein warmes Herz für die Freiheitsentwicklung seines Vaterlandes; er war einer der ersten Mitbegründer jener »helvetischen Gesellschaft«, welche für das politische Leben der Schweiz im vorigen Jahrhundert von so tiefgreifenden Folgen war. Sein Dichten und Malen aber liegt weit ab sowohl von jener derb individualisirenden Gestaltungskraft wie von dieser werkthätigen Hingebung an packende Wirklichkeit. Zwei Strömungen vornehmlich waren für seine künstlerische Dichtung maßgebend geworden. Aufgewachsen in der nächsten Umgebung Bodmer's und

Breitinger's, hatte er seinen Blick frühzeitig auf England und auf diejenige Seite der deutschen Literatur gewendet, welche sich nach englischen Mustern gebildet hatte. Es wird erzählt, daß Defoe's Robinson Crusoe und Brockes' Irdisches Vergnügen die erste Nahrung seiner jugendlichen Phantasie gewesen sind. Und 1749 war Geßner für einige Jahre nach Berlin gekommen; es war die Zeit, als eben die deutsche Anakreontik in üppigster Blüthe stand. Beide Richtungen verschwimmen bei ihm zu höchst unerquicklicher Einheit. Wie sich schon der wackere Verfasser der Insel Felsenburg aus dem kerngesunden englischen Robinson nichts als das empfindungsweiche weltmüde Sehnen nach einem weltabgeschiedenen glückseligen Eiland herausgelesen hatte, so zog sich jetzt auch Geßner aus dem Schmerz der harten Wirklichkeit schönselig in die schmerzlose Unschuldswelt eines erträumten Arkadiens; die Bevölkerung dieses Arkadiens aber war nicht wie die Bevölkerung der Insel Felsenburg eine politische Utopie, sondern eine anakreontische Schäferwelt voll Unschuld und Tugend, ein unablässiges Schwelgen im Küssen und Kosen, in sanft träumerischem Flötenspiel, in Glück und Wonne. Alles gesunde Mark fehlt; überall nur die dünkelvollste Lüge und Unnatur. Obgleich Geßner selbst (vergl. Briefe der Schweizer, herausgegeben von Wilh. Körte. 1804. S. 218) sich gern damit brüstete, seine Regeln allein in Theokrit und Virgil gesucht zu haben, so konnte ihn mit Theokrit doch nur ein Zeitalter vergleichen, das die griechischen Idyllendichter entweder gar nicht oder doch nur aus widerlich überzuckerten französischen Nachbildungen kannte. Geßner's unausstehlich süßliche Schäfer und Schäferinnen sind nur eine neue Auflage der bebänderten arkadischen Schäferwelt der galanten französischen Hofpoesie. Und der laute und allgemeine Beifall, welchen Geßner nicht blos in Deutschland, sondern in ganz Europa und insbesondere in Frankreich fand, ist nur ein neuer, und zwar ein sehr schlagender Beweis für die Thatsache, daß der

8*

Ruhm des Tages oft grade solchen Erscheinungen am bereitwilligsten zufällt, welche nicht die Gesundheit, sondern die Krankhaftigkeit des Zeitalters spiegeln. Die Zeit Rousseau's fand in Geßner's arkadischer Traumwelt den dichterischen Ausdruck jener Grundstimmung, welche den Ausweg und die Rettung aus dem Jammer unbefriedigter und verderbter Gegenwart nicht in dem Ideal des rastlos fortschreitenden Kampfes und der vollendeten, frei menschlichen Bildung, sondern in der dumpfen Schlaffheit vermeintlich uranfänglicher Naturzustände suchte. Es ist dieselbe Stimmung, welche auch Macphersons Ossian mit so lauter und einstimmiger Bewunderung und Verzückung aufnahm.

Mitten unter diesen vielgestaltigen und bunt sich durchkreuzenden Versuchen, Richtungen, Stimmungen und Meinungen ragt die hehre Gestalt Klopstock's hervor.

Ein Gleicher und doch überall ein Größerer. Klopstock theilt alle diese Bestrebungen und steht mit den Begründern und Trägern derselben in regster Verbindung und innigster Freundschaft; aber er ist seinen Mitstreitern weit überlegen, wenn nicht an eigentlicher Dichterkraft, so doch an Tiefe und Vielseitigkeit der Bildung, an Weite des Blicks, an Mächtigkeit der Empfindung, an Kühnheit, Ausdauer und überströmender Begeisterung.

Rastlos und fest erstrebte Klopstock jenes höchste Ideal der Dichtung, wie er es sich in warm empfänglicher Jugendzeit unter der Einwirkung Bodmer's und Pyra's gebildet hatte. Er begann nach dem Vorbild Milton's mit dem religiösen Epos; und alle verschiedenen Entwickelungsstufen, welche er in sich durchlebt und dichterisch ausgestaltet hat, sind nur verschiedene Spiegelungen des einen triebkräftigen Grundgedankens, künstlerisch ideal und doch zugleich ächt volksthümlich sein zu wollen.

3.

Klopstock.

Klopstock hatte schon in früher Jugend die Forderung einer volksthümlichen und doch zugleich ideal stilvollen Kunst ins Auge gefaßt. Er hat zur Erreichung dieses hohen Ziels im Laufe seines langen Lebens zu verschiedenen Zeiten die verschiedenartigsten und nicht immer die glücklichsten Mittel angewendet; das Ziel selbst aber ist ihm in allen Wandlungen unwandelbar dasselbe geblieben.

Die erste Epoche Klopstock's, welche sich ungefähr bis 1755 erstreckt, ist die unbefangenste und erfreulichste. Sie steht durchaus unter dem Einfluß Bodmer's und Pyra's. Klopstock ist gewiß, daß er um so volksthümlicher ist, je wärmer er die tiefsten Anliegen des menschlichen Herzens, namentlich die religiösen, ergreift; und er meint um so künstlerischer und stilvoller zu sein, je strenger er den Reim, den er auch noch im späten Alter einen bösen Geist mit plumpem Wörtergepolter, einen schmetternden Trommelschlag nennt, von sich abweist und an dessen Stelle die Hoheit der antiken Versmaße setzt. Es ist die Zeit der ersten Gesänge des Messias und der ersten jugendfrischen Odendichtung.

Friedrich Gottlieb Klopstock war am 2. Juli 1724 zu Quedlinburg geboren. Schon auf der Schule von Schulpforte war er den schwebenden Streitigkeiten zwischen Gottsched und Bodmer mit der lebhaftesten Parteinahme gefolgt. »Ich war ein junger Mensch, der seinen Homer und Virgil las und sich schon über die kritischen Schriften der Sachsen im Stillen ärgerte«, schrieb er (Klopstock's Werke. 1855. Bd. 10, S. 361) einige Jahre nachher an Bodmer, »als mir Ihre und Breitinger's

Schriften in die Hände fielen. Ich las, oder vielmehr ich verschlang sie; und wenn mir zur Rechten Homer und Virgil lag, so hatte ich jene zur Linken, um sie immer nachschlagen zu können. Und als Milton, den ich vielleicht ohne Ihre Uebersetzung allzuspät kennen gelernt hätte, mir in die Hände fiel, loderte das Feuer, das Homer in mir entzündet hatte, zur Flamme auf und hob meine Seele, um die Religion zu besingen«. Nächst Milton waren besonders Pope und Addison (Bd. 4, S. 41) auf ihn von großem Einfluß gewesen.

In diese Schulzeit fällt, wie Klopstock (Bd. 10, S. 467) in einem Briefe vom 20. März 1800, auf seine Jugendideale zurückblickend, ausdrücklich erzählt, bereits auch der Plan der Messiade. Milton hatte den Sündenfall dargestellt. Schien aber nicht die Darstellung des Sündenfalls fast unabweislich die dichterische Darstellung der Erlösung als ihre nothwendige Fortsetzung und Vollendung zu fordern? Und durfte nicht überdies der Dichter, welcher diese Aufgabe ergriff, die stolze Hoffnung hegen, durch die größere Wucht und Heiligkeit des Gegenstandes sogar das gefeierte Urbild selbst noch zu überbieten? Jene von C. F. Cramer (Klopstock. Er und über ihn. Th. 1, S. 99 ff.) mitgetheilte, jugendlich pomphafte Rede, mit welcher der einundzwanzigjährige Jüngling am 21. September 1745 bei seinem Abgang auf die Universität von Schulpforte Abschied nahm, legt Ursprung und Zweck dieses Jugendplans mit merkwürdiger Offenheit klar vor Augen. »Eines war es, was Homer und Virgil zu ihrer Vollkommenheit fehlte. Die Religion verblendete Euch noch, Euch, die Ihr doch der anbetungfordernden christlichen Religionsgeheimnisse so würdig gewesen wäret! Der erste christliche Eposdichter war Tasso; lebendig und feurig, oft groß und erhaben, aber nie völlig göttlich; oft Bewunderung, aber nie Thränen edlen und nachstrebenden Neides erregend. Größere Dichter. als Italien hat England geboren, das nur darum durch

den Ocean von den anderen Ländern getrennt scheint, weil es durch seine Trefflichkeit und innere Größe so einzig über diese emporragt. Milton wird als der Höchste in seiner Kunst erfunden; denn so weit die göttliche Offenbarung die Vernunft übertrifft, so weit übertrifft ein Dichter, der die himmlische Weisheit und Frömmigkeit besingt, jeden anderen, welcher nur von menschlicher Weisheit und Tugend erzählt. Milton's Ruhm wird, so lange Menschen leben, nur immer größer und überschwenglicher werden. Einen solchen Schauplatz hat noch Keiner mit seinem Lied zu betreten gewagt. Gott, Himmel, Hölle, Chaos, die unendliche Weltenreihe, die Bevölkerung aller Gestirne, die Heerschaar der Engel, das Glück und Unglück und die endliche Seligkeit der Menschen, kurz Alles, was groß und erhaben ist, wurde von dem göttlichen Sänger gesungen. Und dennoch, geheiligter Schatten Milton's, zürne nicht über meine Vermessenheit, wenn ich Dir nicht allein nachzueifern, sondern mich sogar an einen noch gewaltigeren und herrlicheren Stoff zu wagen gedenke! Frankreich und Holland suchen nach dem Ruhm großer epischer Dichtung; warum verharrt nur Deutschland in träger Schlafsucht? Mit niedrigen Tändeleien wollen die deutschen Dichter den Ruhm der Geistesgröße erjagen; mit Gedichten, die nur zu entstehen scheinen, um alsbald wieder zu vergehen, suchen wir die heilige Unsterblichkeit zu erringen. Die Deutschen bearbeiten jetzt die Philosophie und jede Art von Wissenschaft mit Erfolg und Eifer; sie schwingen sich kräftig empor; selbst die stolzen Ausländer können ihnen nicht mehr die lauteste Anerkennung versagen. Warum also ist es nur das Mißgeschick der Dichtung, dieser göttlichsten Kunst, von ungeweihten Händen befleckt zu werden und immer nur an der Erde zu kriechen?«

Nicht so leicht wie der Stoff war die entsprechende dichterische Form zu finden. Klopstock hatte (Bd. 4, S. 261) ursprünglich die Absicht gehabt, die Ausführung seines großen

Plans bis zur Reife des Mannesalters zu verschieben; aber das Feuer der Begeisterung war ununterdrückbar und der erste Entwurf wurde von ihm bereits in seinem ersten Studentenhalbjahr in Jena in Angriff genommen. Dieser Entwurf war in Prosa; dem jungen Dichter scheint, nach einer Andeutung der dem zweiten Bande der Halleschen Ausgabe des Messias vorangeschickten Abhandlung »Von der Nachahmung des griechischen Sylbenmaßes« (Bd. 10, S. 10), Fenelon's Telemach vorgeschwebt zu haben, welchen er auch in jener Schulrede unter die Meisterstücke epischer Dichtung stellt. Wie aber ziemt der gehobenen Feststimmung das schmucklose Alltagskleid? Wo ist in solcher Form der hohe und ideale Stil, welcher Homer und Virgil so herrlich auszeichnet und welcher auch dem verlorenen Paradies so eindrucksvoll innewohnt? Es war ein kühnes, aber ein glückliches und folgenreiches Unterfangen, als Klopstock es wagte, in Leipzig, wohin er Ostern 1746 übergesiedelt war, sein Epos in das Versmaß Homer's und Virgil's zu kleiden, obgleich bisher nur sehr vereinzelte und ungelenke Vorübungen für den deutschen Hexameter vorlagen. Auch der Hexameter Klopstock's ist noch unsicher und schwerfällig; aber die Gesammtwirkung war mächtig und nachhaltig. Seitdem ist der Hexameter bei uns eingebürgert. Diese gewaltige That eines jungen Leipziger Studenten wurde die Mutter der Voß'schen Homerübersetzung und von Goethe's Hermann und Dorothea.

Im Jahr 1748 erschienen die ersten drei Gesänge der Messiade in den Bremer Beiträgen. Erst 1773 wurde sie vollendet.

Die Wirkung, namentlich der ersten Gesänge, war eine wahrhaft überwältigende.

Gottsched und die Gottschedianer höhnten und tobten über diese urplötzlich neue, von allem Hergebrachten und Regelrechten abweichende Erscheinung; um so lauter und freudiger begrüßte Bodmer und dessen Schule dieses wunderbare Gedicht, auf

welchem Milton's Geist ruhte, und durch welches erreicht und erfüllt war, was Bodmer so lange erwünscht und erhofft hatte. Und bald wuchs die begeisterte Theilnahme immer weiter und weiter. In der rührendsten Weise zeigte sich, was Goethe sagt, daß es ein Zeitalter war, in welchem die Gefühlsidealität der Massen noch immer lediglich in der Religion lag. Die Macht der religiösen Stimmung eroberte alle Herzen. Zum ersten Mal seit langen Jahrhunderten war in Deutschland wieder ein Gedicht vorhanden, das, aus tief innerster Begeisterung entsprungen, die tiefste Begeisterung des Volks traf. Rein und unschuldig waren die ersten Gesänge in eine reine und unschuldige Zeit gekommen. Das Gedicht erschien fast wie eine neue Offenbarung; man erquickte sich an ihr um so inniger, je sorglicher das Gemüth der Gläubigen nach Schutz und Trutz gegen die beängstigenden Fortschritte der rationalistischen Neuerung suchte. Zwar fehlte es schon damals nicht an einzelnen polternden Eiferern, welche es übel vermerkten, daß (vgl. J. D. Thieß: Friedrich Gottlieb Klopstock. 1805. S. 200) »das allertheuerste Geheimniß der durch den Sohn Gottes gestifteten Erlösung des Menschen hier mit poetischer Tünche überzogen und zu einem gringfügigen Spiele der ausschweifenden Phantasie gemacht werde«; aber das Volk blieb von diesen Eiferern unbeirrt und schwelgte mit thränenseliger Rührung immer aufs neue in dem Genuß dieses himmlischen Friedens, welcher ihm hier aus tausend Engelstimmen entgegenklang. Die Messiade wurde ein Erbauungsbuch. Derselbe Zug, welchen Goethe im zweiten Buch von Wahrheit und Dichtung erzählt, daß ein Freund seines älterlichen Hauses die bisher erschienenen Gesänge des Messias alle Jahre in der Charwoche las, wiederholte sich in unzähligen Familien; die Briefe und Lebensbeschreibungen jenes Geschlechts sind voll vom Lob und Preis des »außerordentlich begnadigten Mannes, welcher würdigere Vorstellungen von Gott lehrte.« Wer

der hochtönenden und fremdartigen Sprache nicht folgen konnte, fand seine Erhebung in dem feierlichen Gesammteindruck, in dem Dämmerungston der dunklen Empfindung, welcher erhabene Ahnungen weckte. Man betrachtete, wie der Sänger in seiner Ode »Die Stunden der Weihe« erflehte, fortan Gott und den Mittler ernster, man lebte heiliger. Man stand nicht an, Denjenigen für den besten Menschen zu halten, auf welchen die Messiade den tiefsten Eindruck machte.

Und auch die freieren weltlich gesinnten Gemüther wurden durch die Macht dieser Gefühlsinnerlichkeit in denselben Kreis gebannt. Man lese z. B. die Selbstbekenntnisse Christian Friedrich Daniel Schubart's. Eine Saite seines Herzens, von keinem Finger noch berührt, tönte da zuerst und klang überlaut, als er mit diesem Gedicht bekannt wurde. Es wandelte ihn die größte Ehrfurcht an, wenn man den Namen Klopstock nannte; er glaubte, ein Engel hätte sich auf unsere Welt verirrt und nenne sich so. Den Messias lernte er fast auswendig, und weinte, zitterte, schauderte vor Freude, wenn er einzelne Stellen desselben vortrug.

Bald wucherten von allen Seiten die zahlreichsten Nachahmungen. Sie sind fast insgesammt dichterisch völlig werthlos. Nur allzu Viele gab es, welche, wie Lessing (Bd. 3, S. 324) treffend sagt, der süßen Meinung lebten, ein hinkendes heroisches Silbenmaß, einige lateinische Wortfügungen und die Vermeidung des Reimes seien hinlänglich, sie aus dem Pöbel der Dichter zu ziehen. Ueber Bodmer hat Uz in seiner Streitschrift gegen Dusch das schneidende Wort, er sei in seinen Patriarchaden bestrebt gewesen, als Dichter den Geschmack wieder zu verderben, an dessen Verbesserung er als Kunstrichter gearbeitet habe. Aber grade diese Nachahmungen beweisen aufs schlagendste, wie von Grund aus durch die gewaltige That Klopstock's der Ton der deutschen Dichtung verändert und umgestimmt war. Selbst

Goethe wurde in seinem Knabenalter von diesem Strudel berührt; doch ist es sehr bezeichnend, daß es die gestalt- und handlungsvolle Geschichte Joseph's war, welche sich seine keimende Dichternatur zu dichterischer Behandlung ausersah.

Für uns Nachgeborene freilich ist Klopstock's Messiade kaum noch lesbar. Wir sind der Gefühlsweise entwachsen, aus welcher dieselbe hervorging. Es ist eines der sprechendsten Zeugnisse für das riesenhaft schnelle Fortschreiten jenes wunderbaren Zeitalters, daß zwischen der Conception des Klopstock'schen Messias und der Conception des Goethe'schen Faust nur die kurze Spanne von fünfundzwanzig Jahren liegt; dort der Herzenserguß frommer dogmatischer Gläubigkeit, hier die Tragödie des unumschränkten Erkenntnißverlangens. Aber auch die Schranken der religiösen Kunst selbst hat Klopstock nicht vollständig ausgefüllt. Um die unvergängliche ächt dichterische Wirkung hat er sich durch seine priesterliche Salbung und Engherzigkeit gebracht. Weil die Kunst naturnothwendig Anschauung und lebendige Gestalt ist, ist auch die religiöse Kunst wesentlich auf den Anthropomorphismus, d. h. auf die sinnliche Verkörperung des an und für sich Geistigen, auf die Eingrenzung des Göttlichen in das unüberspringbare Menschenideal hingewiesen. Daher in der Geschichte der griechischen Plastik die allmäliche Fortentwicklung der alten, in ihrer Starrheit ehrwürdig feierlichen Kultbilder bis zur idealen Menschenschönheit der Phidias'schen und Polyklet'schen Göttergestalten; und daher auch in der Geschichte der italienischen Malerei die gleiche Selbstbefreiung von den feierlich erhabenen, aber künstlerisch armen Mosaikgemälden der Byzantiner bis zur Herrlichkeit der Umbrier und Florentiner und der großen italienischen Glanzzeit. Auch Dante und Milton, als große und ursprüngliche Dichter, trugen diesen tief plastischen Gestaltungstrieb in sich; sie haben ihn rückhaltslos verwirklicht, sie kannten die Furcht und Scheu nicht, die Reinheit und Heiligkeit ihrer religiösen Empfindung

durch diese irdische Vermenschlichung zu gefährden. Klopstock dagegen war ohne diese zwingende innere Kraft der ächten personbildenden Dichterbegabung. Ja, zuletzt suchte er aus diesem Mangel sogar eine Tugend zu machen. Schon in jener Schulrede hatte er es als einen der bewunderungswürdigsten Züge Milton's gepriesen, daß Gott selbst nie vom Dichter redend eingeführt werde, weil das Schweigen solcher Majestät die tiefste Beredtsamkeit sei; für die Messiade ist dieser fromme Grundsatz die Klippe geworden, an welcher der Dichter scheiterte. Nirgends hat der Dichter gewagt, die heiligen Gestalten für das menschliche Auge klar und faßbar zu begrenzen und sie in das volle handelnde Leben und dessen natürliche Einseitigkeit und Beschränktheit hineinzuversetzen; selbst die Gleichnisse sind nicht der sinnlichen Körperwelt, sondern immer nur der Innerlichkeit des Seelenlebens entnommen. Und dieser Fehler steigert sich von Gesang zu Gesang; sogar die poesievolle Leidensgeschichte bleibt ohne alle Handlung, rein lyrisch. Die Bibel ist, wie schon Herder scharf hervorhebt, unendlich menschlicher und darum auch unendlich dichterischer. Als Dryden das verlorene Paradies Milton's in ein wäßriges Drama »Der Stand der Unschuld« verballhornt hatte, spotteten die Engländer, Sardellen könnten in Sauce aufgelöst werden, nicht aber Engel in Hallelujahs; dieses Witzwort gilt noch mehr von der Messiade. Die nächsten Zeitgenossen aber, unmittelbar aus der traurigen Unpoesie der Gottsched'schen Zeit kommend, hatten keine Einsicht in diese Gebrechen. Sehen wir ab von den unlauteren Schmähungen der Gottschedianer und den altfränkischen Bedenklichkeiten Haller's und Hagedorn's, so war es einzig der junge Lessing, welcher im September 1751 im »Neuesten aus dem Reiche des Witzes« (Lachm. Bd. 3, S. 308) durch seine Kritik der ersten sechszehn Verse zeigte, daß er das Gestaltlose und gleißend Empfindelnde des allbewunderten Gedichts völlig durchschaue.

Gleichzeitig mit den ersten Gesängen des Messias verbreiteten sich Klopstock's erste Oden. Sie waren ganz dazu angethan, den günstigen Eindruck von Klopstock's erstem Auftreten noch bedeutend zu steigern. Der Inhalt sowohl wie die Form waren von derselben Richtung und Stimmung getragen, welche den Dichter in der Wahl des Stoffs und der Form der Messiade geleitet hatte. Wie ihm dort die religiöse Begeisterung der Ausdruck seines innersten Gefühlslebens war, so ist auch die Poesie dieser Oden wieder eigenstes Erlebniß; sogar so sehr, daß das blos Augenblickliche, Zufällige, ausschließlich Persönliche falscher Gelegenheitsdichtung nicht immer zu allgemein menschlicher Bedeutung geklärt ist. Wir treten heraus aus der faden Nichtigkeit der verlogenen Anakreontik; wir hören überall den gesunden Herzschlag einer reinen und edlen Persönlichkeit, welche voll und ganz für ihre Dichtung einsteht, weil sie nur singt, was sie empfindet. Klopstock hatte ein klares Bewußtsein von diesem Gegensatz. »Unberufen zum Scherz«, heißt es in der Ode an die Braut (Bd. 4, S. 57), »wollte auch ich Lieder singen von Cnidias' Götterchen nach Anakreons' Spiel; aber mit Blicken voll Ernst blickte Urania, meine Muse mir zu; singe, sprach sie zu mir, was die Natur Dich lehrt; jene Lieder hat die Natur Dich nicht gelehrt, aber Freundschaft und Tugend sollen Deine Gesänge sein«. Schlagen diese Oden einmal die Saite Anakreon's an, wie z. B. »Das Rosenband« und »Ihr Schlummer«, da ist die Empfindung von seelenvoller Zartheit, Reinheit und Unschuld; am liebsten aber und am ergreifendsten singen sie »von den unermeßlichen durchweinten Stunden, da die nicht hört, der mein Herz schon lange geweint hat«, von der Hoheit der Freundschaft, von schwärmerischer Naturempfindung, von Gott und Unsterblichkeit und, was seit langer Zeit in Deutschland nicht mehr gehört worden, von der gluthvollen und tapferen Liebe zum Vaterlande. Und wie im Messias, so bethätigt sich

auch in diesen Oden dasselbe Streben nach idealer Form, nach der Würde und Gemessenheit des großen Stils. Was für die Messiade der Hexameter Homer's und Virgil's war, war für die Oden, nach dem Vorgang Lange's, Horaz mit seinen Versmaßen. Seit Klopstock schlug in der deutschen Lyrik diese Horazische Odendichtung immer tiefere Wurzeln.

Sicher sind diese ersten Oden Klopstock's seine kräftigsten und vollendetsten Leistungen. Es ist zwar auch hier viel unreife Ueberschwenglichkeit, mehr ein Schwelgen in der Vorstellung erhabener Gedanken und Gefühle als ein unbefangenes Aufgehen in diesen Gedanken und Gefühlen selbst. Wenn Bodmer am 11. September 1748 an Gleim schrieb, der Messias selbst hätte diese Liebesoden schreiben können, so konnte Lessing seinerseits (Lachm. Bd. 3, S. 191) denselben Eindruck in die beißende Bemerkung kleiden, daß es Verwegenheit sei, Gott so ernstlich um eine Frau zu bitten. Es fehlt nicht an gespreizter Gelehrsamkeit in verzwickten Wendungen und gewaltsamen Wortbildungen; die strophische Rhythmik entfernt sich oft aufs störendste von der logischen. Aber diese Mängel verschwinden gegen die Frische und Gewalt des inneren Gehalts. An den hochherzigen Empfindungen und Idealen Klopstock's erhob und begeisterte sich die deutsche Jugend, wie sie sich einige Jahrzehnte später an Marquis Posa's edlen Freiheitsidealen erhob und begeisterte.

Jedoch um das Jahr 1755 erfolgte in Klopstock's Denken und Dichten eine höchst merkwürdige Wendung. Es beginnt die zweite Epoche in Klopstock's Leben.

Klopstock war sich des inneren Widerspruchs bewußt geworden, welcher seiner bisherigen Dichtweise innewohnte. Er hatte nach einer Dichtung gestrebt, welche volksthümlich und doch zugleich im höchsten Sinn stilvoll sein sollte. Freilich hatte diese Dichtung die Weihe des hohen und idealen Stils. Aber war es auch zugleich volksthümlich, wenn diese Dichtung so sehr antikisirte, daß

in den Oden, ja sogar im Messias harmlos die Götter der altklassischen Mythologie prangten? War es volksthümlich, daß die gesammte Darstellung in griechischen und römischen Versmaßen einherschritt?

Nirgends mehr als hier zeigt sich der tief bedeutsame Unterschied zwischen Klopstock und Lessing; wie es überhaupt weit zweckdienlicher ist, den Gegensatz zwischen Klopstock und Lessing, als immer nur den Gegensatz zwischen Klopstock und Wieland hervorzuheben. Auch Lessing hat wie Klopstock dasselbe Streben nach einer volksthümlichen und doch zugleich künstlerisch idealen Dichtung. Aber Lessing war eine durch und durch realistische Natur und dieser feste Thatsachensinn hatte sich durch seine persönliche Betheiligung an den großen Bewegungen des siebenjährigen Krieges nur um so schärfer ausgebildet; grade seine vollendetsten Dichtungen, Minna von Barnhelm und Emilia Galotti, beweisen, daß er lieber auf die höchste Kunstidealität verzichten, als den Boden zwingender Naturwirklichkeit verlieren will. Klopstock dagegen, von krankhafter Ueberschwenglichkeit und ohne zügelnde Verstandesschärfe, von hochfliegenden Ansprüchen und ohne das Vermögen lebenskräftiger dichterischer Gestaltung, und überdies durch seinen Aufenthalt in Dänemark, wohin ihn 1751 die hochherzige Gunst fürstlicher Förderer gezogen hatte, fern gehalten von dem inzwischen in Deutschland erfolgten neuen Bildungsumschwung, Klopstock war so einseitig und ausschließlich idealistisch, daß er einzig darauf bedacht war, die mangelnden natürlichen und volksthümlichen Grundlagen der erstrebten künstlerischen Idealität durch allerlei Phantastereien zu ersetzen, welche nicht selten an die abenteuerlichen Fahrten des edlen Ritter Don Quixote gemahnen. Aus den alten Dichtern hatte Klopstock ganz richtig ersehen, daß das Geheimniß ihrer Kunstschönheit zum großen Theil auf dem Vortheil beruhte, daß sie eine Mythologie hatten, welche dem Volk aufs tiefste vertraut war und welche doch von Hause aus die alte Kunst und Dich=

tung über alle Enge und Alltäglichkeit des gewöhnlichen Menschendaseins hinaushob. In Klopstock wurde daher das gesteigerte Verlangen nach einer in Form und Inhalt volksthümlichen und doch zugleich ideal stilvollen Kunst nur das Verlangen nach einer Götter- und Heroenwelt, welche den Deutschen sei, was die Götter und Heroen Griechenlands einst einem Homer und Pindar und den großen griechischen Tragikern gewesen waren.

Und dieser Schrulle einer neu zu findenden Kunstmythologie ist Klopstock zwanzig Jahre nachgegangen. Damit verlor seine Dichtung vollends allen festen Boden.

Wo aber diese volksthümliche Mythologie suchen? Die griechische Mythologie ist Religion und älteste Geschichte zugleich; für die christlichen Völker fallen Christenthum und älteste Volksgeschichte gleichgültig, ja feindlich auseinander. Zwei Möglichkeiten also waren gegeben. Diese Götter- und Heroenwelt, deren Volksthümlichkeit und Idealität die Volksthümlichkeit und Idealität der Dichtung zu sichern bestimmt war, mußte entweder in der angestammten Volksreligion oder in der Urgeschichte der vaterländischen Vergangenheit liegen. Beide Möglichkeiten hatte Klopstock von Anfang an ins Auge gefaßt. In einer 1759 für den Nordischen Aufseher geschriebenen Beurtheilung von Winckelmann's Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke (Bd. 10, S. 257) sagt er, ein junger Künstler, welcher sich fühle, müsse seine Stoffe aus der heiligen Geschichte oder aus der Geschichte seines Vaterlandes nehmen. Und beide Richtungen hat daher Klopstock eingeschlagen. Zuerst orientalisirte, sodann teutonisirte er. So zerfällt diese zweite Epoche Klopstock's in zwei verschiedene Perioden. Die erste geht bis 1766, die zweite bis 1775.

Die erste Periode dieser neuen Epoche steht mit der christlichen Jugenddichtung Klopstock's im engsten Zusammenhang; aber sie ist in ihrer Christlichkeit noch strenger und ausschließlicher.

Verschiedene Anlässe hatten zusammengewirkt, in Klopstock das Gefühl der ausschließlichen Christlichkeit nur immer mehr zu nähren und zu verstärken. Der erste Anstoß seiner Abwendung von den Alten mochten wohl jene gehässigen Angriffe sein, welche die starre Rechtgläubigkeit gegen die ersten Gesänge der Messiade gerichtet hatte. In der That war aber auch Klopstock's Sinnesweise selbst weicher und innerlicher, beschaulicher und trostbedürftiger geworden. Richardson und Young, welche Klopstock dergestalt verehrte und liebte, daß er sogar eine Zeitlang den Vorsatz hegte, sich um die Stellung eines dänischen Gesandtschaftssekretärs in London zu bewerben, um in der Nähe derselben leben zu können, hatten die sentimental elegische Saite, welche trotz aller Jugendfrische schon in den ersten Oden schwermuthsvoll durchklang, in ihm bedeutungsvoller und tiefstimmiger hervorgekehrt. Und in dieser Gemüthslage traf den Dichter der erschütternde Verlust seiner heißgeliebten Meta; sein Schmerz suchte und fand Hilfe nur in der demuthsvollen Ergebung in die Weisungen frommer Gläubigkeit. So sehr daher auch diese Richtung noch mit jenen Stimmungen zusammenhängt, welche schon in früher Jugend den Dichter zur Verherrlichung der christlichen Erlösung geführt hatten, so ist sie doch in ihrer Christlichkeit noch weit ausdrücklicher und ausschließlicher. Nichts mehr von unziemlicher Nachgiebigkeit gegen die Alten. Im tiefsten Sinn Kunst ist nur, was im tiefsten Sinn Christenthum ist. »Homer ist zwar auch«, heißt es in der Abhandlung »von der heiligen Poesie« (Bd. 10, S. 228), welche der Halleschen Ausgabe des Messias vom Jahr 1760 beigefügt war, »mit Ausnahme seiner Göttergeschichte, die er nicht selbst erfunden hat, schon sehr moralisch; wenn aber die Offenbarung unsere Führerin wird, so steigen wir von einem Hügel auf ein Gebirge. Young's Nächte sind vielleicht das einzige Werk, welches verdiente, gar keinen Fehler zu haben; wenn wir ihm nehmen, was er als Christ ist,

so bleibt Sokrates übrig; aber wie weit ist der Christ über Sokrates erhoben!« In demselben Sinn lautet die Ode »Kaiser Heinrich« (Bd. 4, S. 147): »Die Religion erhöhet uns über Hämus und Hippokrene; Posaune und Harfe tönen, wenn sie beseelet; und tragischer, wenn sie ihn leitet, hebet, o Sophokles, Dein Kothurn sich; und wer ist Pindar gegen Dich, Bethlehem's Sohn, o Isaide, Sänger Gottes, der dem Unendlichen singen konnte!« »Höher steht«, wie eine andere Ode (Bd. 4, S. 152) sagt, »der Palmenhain als der Lorbeerwald; feuriger blickt Sulamith Siona, die Rose Saron's im Haar; Wehmuth und Wonne füllt uns das Herz, wenn Du Dein Lied, o Himmlische, singst«. Es ist ganz folgerichtig, wenn von diesem Standpunkt aus Klopstock in seiner Abhandlung »Ueber die poetische Composition einiger Gemälde« (Bd. 10, S. 262) bereits zu jener scharfbetonten Forderung streng religiöser Kunst fortschreitet, welche später in der Zeit der romantischen Schule unter dem Namen des Nazarenerthums so berühmt und berüchtigt wurde; Rafael ist dem frommen Dichter nicht christlich genug.

Man sieht diese schneidende Wendung Klopstock's bereits in der Messiade; nicht blos in den Gesängen, deren Abfassung in diese Zeit fällt, sondern ganz besonders auch in den Umarbeitungen, welche nunmehr die bereits veröffentlichten ersten Gesänge erlitten. In der Kopenhagener Ausgabe von 1755 wurde durchgehends das heidnische Schicksal in Vorsicht, die heidnische Muse in die Sängerin Sion's verwandelt, und aus frommen Bedenklichkeiten wurde auch so manche Stelle verstümmelt, deren sich, um mit Lessing's Literaturbriefen (Lachm. Bd. 6, S. 52) zu reden, ein jeder poetische Leser gegen den Dichter annehmen mußte.

Noch deutlicher liegt diese Wendung in Klopstock's Lyrik. Selbst das schönste Gedicht dieser Zeit, »Die Frühlingsfeier«, ist nicht mehr die freudige Hingebung an die Fülle und Pracht der

Natur und deren tiefempfindendes Genießen, wie einst die schöne Ode vom Zürichersee, sondern ein andachttrunkenes Loblied auf Gott, von dessen Größe und Majestät die Wunder der Natur das lauteste Zeugniß predigen. Die lyrische Hauptschöpfung dieser Richtung aber sind jene geistlichen Oden, welche Lessing in den Literaturbriefen (Lachm. Bd. 6, S. 139 ff., 258) schöne prächtige Tiraden der Phantasie nennt, so voller Empfindung, daß man oft gar nichts dabei empfinde. Mit der Plastik der Gestaltung schwindet auch die Plastik des Versmaßes. Siona ist für Klopstock die Muse der Dithyrambe, welche ungestüm und regellos alle Bande rhythmischer Geschlossenheit gesprengt hat.

Ja, Klopstock vermaß sich sogar, den Deutschen auf dieser Grundlage ein christlich volksthümliches Drama schaffen zu wollen, wie er ihnen ein christlich volksthümliches Epos geschaffen zu haben meinte. Klopstock schrieb drei biblische Trauerspiele: den Tod Adam's im Jahr 1756, Salomo im September 1763, David im November desselben Jahres; vgl. Klopstock und seine Freunde von Klamer Schmidt. Bd. 2, S. 162—165. Corneille's Polyeucte und Racine's Athalie waren die Vorbilder. Der Versuch mißlang völlig. Klopstock hatte für das Drama weder die hinreichende Kraft, noch selbst die nöthige theoretische Einsicht. Der Tod Adam's ist nichts als ein süßlich weinerliches Idyllion in der Weise Geßner's; und wo ein fruchtbarer tragischer Gegensatz sich bietet, wie im Salomo der Abfall von Jehovah zum Moloch und die reuige Rückkehr zum alten Glauben, da geht der Dichter schwächlich der Ausgestaltung dieses Motivs aus dem Wege.

Die zweite Periode legt mit derselben Einseitigkeit allen Nachdruck auf das Vaterländische. Seit dem Jahr 1766 erhielt in Klopstock die nordische Mythologie das Uebergewicht über die biblische.

Es ist jene Richtung, welche unter dem Namen der Barden=

poesie bekannt ist. Klopstock ist nicht der erste Begründer, aber der hervorragendste Führer derselben.

Zuerst war die Anregung dieser Richtung von wissenschaftlicher Seite ausgegangen. Gottfried Schulze, Professor und Consistorialrath in Altona, sodann Professor in Hamburg, hatte 1750 durch Abdruck und lateinische Uebersetzung eines Stückes aus der älteren Edda, und 1758 durch eine »Beurtheilung der verschiedenen Denkungsarten bei den alten griechischen und römischen und bei den alten nordischen und deutschen Dichtern« die erste Aufmerksamkeit auf diese bisher völlig vergessenen Schätze gelenkt. Noch eingreifender wirkte der erste Theil der sogenannten jüngeren Edda, welche 1756 nach Resenius' Ausgabe von Mallet in das Französische und 1765 aus dem Französischen in das Deutsche übersetzt wurde. Klopstock bekennt in einem Brief an Gleim (Klopstock und seine Freunde. Von Klamer Schmidt. Bd. 2, S. 199) ausdrücklich den Einfluß, welchen er von diesem Buch empfing; und es ist beachtenswerth, daß auch Lessing in seinen Besprechungen von Gleim's Grenadierliedern aus dem Jahre 1758 (Lachm. Bd. 5, S. 102; vgl. G. E. Lessing von Danzel. Th. 1, S. 539 ff.) wiederholt auf die alten Barden und Skalden hinweist. Zu diesen wissenschaftlichen Anregungen traten alsbald sehr wirksame dichterische. Großartig erglänzte das neue Gestirn des Macpherson'schen Ossian, von welchem 1764 in Hamburg die erste deutsche Uebersetzung in Prosa erschien. Klopstock's Oden »Sponda« und »Thuiskon« aus demselben Jahr bezeugen sprechend, wie tief ihn sogleich diese seltsam fremdartigen Töne erfaßten. Da trat in seiner nächsten Nähe eine dichterische Schöpfung auf, welche aus denselben Anregungen entsprungen war und in Klopstock die lebhafteste Bewunderung und Lust der Nachahmung weckte. Heinrich Wilhelm von Gerstenberg, ein dänischer Rittmeister, bereits durch seine anakreontischen Tändeleien in der deutschen Dichterwelt auf's vortheilhaf-

teste bekannt, gab 1766 das »Gedicht eines Skalden« heraus, in welchem Thorlang, ein alter Skalde und Krieger, durch Zaubergesang aus seinem Grabe gerufen, im Anblick der herrschenden christlichen Bildung sein eigenes Erdenleben und der alten Götter Herrlichkeit in seiner Erinnerung an sich vorüberziehen läßt. Das Motiv war glücklich gewählt; über diesen alten nordischen Gestalten lag der Reiz des völlig Neuen und doch feierlich und geheimnißvoll Alterthümlichen. Klopstock wurde auf's tiefste ergriffen. Das Nebelhafte, weich Elegische und Sentimentale dieser nordischen Dämmergestalten entsprach seiner eigenen dämmerhaften und weich elegischen Phantasie und Stimmung. Klopstock meinte jetzt die langgesuchte vaterländische Mythologie und Heldengeschichte gefunden zu haben; die Welt Ossian's und der Barden und Skalden, dünkte ihm, sei für die Deutschen ganz in derselben Weise das Heroenzeitalter der eigenen vaterländischen Vergangenheit, wie für die späteren Griechen das Heroenzeitalter Homer's.

Wir dürfen nicht verkennen, daß ein tiefer und allgemeiner geschichtlicher Zug diesen alterthümelnden Träumereien zu Grunde lag. Wenn wir sehen, wie zu derselben Zeit Frankreich für den unschuldsvollen Naturzustand Rousseau's, wie England für den vermeintlichen Ossian schwärmte, wer mag es den Deutschen verargen, daß auch sie aus der Unnatur und dem Druck unerfreulicher Gegenwart sich mit Entzücken in jene schönere Vorwelt ihrer vaterländischen Urgeschichte versetzten und mit noch größerem Vergnügen bei ihren alten Heldengestalten als bei Geßner's arkadischen Schäfern weilten? Die Bardenbegeisterung verbreitete sich daher in die weitesten Kreise und fand sogleich den vielfältigsten dichterischen Ausdruck. Wie vor Klopstock bereits Gerstenberg aufgetreten war, so traten gleichzeitig und unabhängig von Klopstock, in derselben Richtung auch Karl Friedrich Kretschmann, der Zittauer Barde Rhingulph, und der Wiener

Jesuit Michael Denis als Barde Sined auf. Klopstock aber hat diese Mitstrebenden weit übertroffen; nicht blos an Kraft und Nachhaltigkeit, sondern vor Allem auch an Tiefe der künstlerischen Absicht.

Klopstock's Bekenntnisse über diese bardische Richtung und Stimmung sind besonders in seinen Briefen an Gleim niedergelegt. Man kann sie jetzt kaum ohne ein ironisches Lächeln lesen. Das Turnerhafte, das trotz aller anspruchsvollen Hohenpriesterlichkeit in Klopstock's merkwürdiger Doppelnatur lag und ihn bis in sein spätes Alter zum unermüdlichsten Schlittschuhläufer, zum gewandtesten Springer und tollkühnsten Reiter machte, schwelgt in der Ausmalung urdeutscher Art und Herrlichkeit, Kraft, Macht und Freiheit. Es ist sein höchster Stolz zu wissen, daß (vgl. Klopstock und seine Freunde. Von Klamer Schmidt. Bd. 2, S. 200) er und sein Freund Gleim reines Cheruskerblut sind, da man es lediglich den Cheruskern verdanke, daß die Deutschen jetzt nicht wie die Franzosen halbrömisch reden; als er einmal bei der Untersuchung der deutschen Alterthümer auf eine Stelle stößt, die ihn einen Augenblick zweifeln macht, ob er in Wahrheit Cherusker sei, überfällt ihn (a. a. O. S. 227) entsetzlicher Schreck. Bereits lebt in ihm (ebend. S. 274) der Gedanke eines Hermanndenkmals, für welches er eine Inschrift entwerfen will. Angelica Kaufmann, in ihrer Jugend eine eifrige Verehrerin Klopstock's, muß sich (ebend. S. 246) für ihn als Thusnelda malen, in ein mit Purpuraufschlägen besetztes Leinengewand gekleidet, einen Köcher an der Schulter, die Arme bloß, einen Kranz von Feldblumen und Eichenlaub auf dem Kopf, auf einen mit beiden Armen umfaßten eroberten römischen Adler freudetrunken herabblickend. Er und Gleim, der Barde der Selke und der Bode, wollen eine Inschrift in den Fels der Roßtrappe hauen lassen, weil sich Klopstock überzeugt hält, die Roßtrappe sei in Deutschland das einzige druidische Ueberbleibsel. Und überall

wird auch hier das hauptsächlichste Anliegen Klopstock's, die künstlerische Stilfrage, sogleich mit klarster Bewußtheit und schärfstem Nachdruck verhandelt. Nicht (S. 199) nach dem Lorbeer, sondern nach dem frischen hellgrünen Eichenblatt soll der deutsche Dichter geizen; nicht (S. 216) im ausländischen Tempe soll er umherhorchen, sondern im Laub der vaterländischen Haine. Verbannt sei alles Fremde. Keine andere Mythologie soll fortan (S. 198) der deutsche Dichter gebrauchen als die celtische oder die Mythologie unserer Vorfahren. Und auch in Sprache und Versmaß soll nur das Vaterländische walten. Zu diesem Behuf will Klopstock (S. 217) den alten Heliand übersetzen und erläutern, um »diese Bildung und ihren alten Originalgenius gleichsam warm aus dem Herzen zu nehmen«; und mit Hilfe Macpherson's, der (S. 215) ihm die »eisgrauen« Melodien zu einigen lyrischen Stellen des großen Barden Ossian zu schicken versprochen hat, gedenkt er auch das Sylbenmaß der Barden herauszubringen. Das Uebersetzen gilt ihm nur als »elende Jochkriecherei«, die er von Grund der Seele verachtet. Als Gleim ihm 1769 seine »Oden nach Horaz« überschickte, konnte Klopstock nur darum ein lobendes Wort für sie finden, weil (S. 233) glücklicherweise im Widerspruch mit dem Titel diese Oden mehr nach Gleim selbst als nach Horaz seien; aber er vergißt nicht, ausdrücklich hinzuzufügen: »Aus dem Französischen oder sonst Ausländischen sollen Sie mir nichts mehr übersetzen; so schön Sie es auch machen, Sie sollen doch nicht. Das einzige Uebersetzen, das ich nun den Deutschen zur Noth noch erlaube, ist aus dem Griechischen«.

Hatten vor einem Jahrzehnt bei Klopstock's Hinwendung zu den Propheten und Psalmendichtern seine Oden wesentlich die Aufgabe gehabt, eine Verherrlichung der biblischen Muse zu sein, so sind jetzt die Oden dieser teutonisirenden Zeit in gleicher Weise beschäftigt, das Recht und die Nothwendigkeit dieses Teutonisirens

zu preisen. Die Ode »Der Bach«, welche aus dem Jahr 1766 stammt, singt: »Mir gab Siona Sulamith schon an der Palmhöh' den röthlichen Kranz Saron's; ihr weiht ich zuerst jenen Reihn, Welcher im Chor hallt des Triumphs; Nun ruft seinen Reihen durch mich In der Eiche Schatten Braga zurück. Kränze Du, röthlicher Kranz Saron's mich! Winde Dich durch, Blume des Hains!« Ganz derselbe Gedanke kehrt in der Ode »Die Fürsten« wieder. Aber die eindringlichste und umfassendste Darlegung dieser Richtung ist die berühmte Ode »Der Hügel und der Hain«. Ein griechischer Poet und ein nordischer Barde erstehen aus ihrem Grabe und stellen sich der Entscheidung des modernen Dichters. Das Endurtheil lautet: »Des Griechen Gesang hat mehr Kunst als der Gesang des Barden; aber er stammelt oft nur die Stimme der Natur, wo sie der Barde laut ins erschütterte Herz tönt. Des Griechen Leier wird von der Grazie geführt; aber des Barden Telyn, obgleich nur unter sparsamer Hand Gemälde mit kühnem Zug gestaltend, ist tausendfältig und wahr und heiß, ein Taumel, ein Sturm. Ist Achäa der Thuiskone Vaterland? Des Hügels Quell ertönet von Zeus; von Wodan der Quell des Hains. Weck' ich aus dem alten Untergange Götter zu Gemälden des fabelhaften Liedes auf, so haben die in Teutonia's Hain edlere Züge für mich; mich weilet dann der Achäer Hügel nicht, ich geh' zu dem Quell des Hains. Die inhaltsvollen Saiten der Telyn tönen: Vaterland! Ich höre des heiligen Namens Schall!«

Ungestümer als je erbraust daher in Klopstock's Lyrik jetzt der Sang von Vaterland und Freiheit, welchem schon ein Theil der älteren Oden gegolten hatte. Aber man hat keine ungestörte Freude mehr an diesen Gesängen; der gute Kern wird überwuchert von dem mythologischen Beiwesen, auf welches der Dichter den hauptsächlichsten Nachdruck legt. Das Singen von Vaterland und Freiheit ist ein Singen von Hermann und von

dem deutschen Urwald. Und selbst der lustige Schlittschuhlauf, welchen 1764 Klopstock noch harmlos und unbefangen als »Eislauf« gepriesen hatte, darf jetzt nur unter dem gespreizten Namen der Kunst Tialf's erscheinen. Auch die Oden aus früherer Zeit, welche ursprünglich Horaz nachgeahmt waren, wurden jetzt in das neue bardische Gewand gehüllt. Das schönste Gedicht seiner Jugend, die tiefempfundene Ode »An meine Freunde« wird in »Wingolf« umgetauft, und die lebensvollen Götter Griechenlands müssen den abgestorbenen physiognomielosen Schattengestalten des Nordens weichen. Diese abenteuerliche Flucht in die nebelhaft graue deutsche Urzeit, die innere Leere dieser gleißenden Deutschthümelei hat sich schwer gerächt. Wie dürftig und unausstehlich schwülstig sind diese Oden, von denen in der derben Kraftsprache der Sturm- und Drangperiode, aber treffend und wahr der Schweizer Maler Heinrich Füßli (vgl. Briefe an Joh. Heinrich Merck, herausgegeben von K. Wagner. 1835. S. 60) sagte, es würde ihm ebenso leicht sein, in der Synagoge den Talmud zu erklären, als die glasorischen Locken der Enherion und Filea auseinanderzulesen.

Wir dürfen uns bei den hochfliegenden Plänen Klopstock's nicht wundern, daß er bestrebt war, diese neue und, wie er meinte, heimische Kunstmythologie auch auf die größeren Dichtarten zu übertragen, wie er früher die biblische Kunstmythologie in der Messiade und in seinen biblischen Trauerspielen verwirklicht hatte. Ermüdet von dem langjährigen Werk seines christlichen Epos hat er seinerseits allerdings ein bardisches Epos nicht unternommen; statt seiner ist Kretschmann 1769 in seinem »Gesang Rhingulph's des Barden« und 1771 in seiner »Klage Rhingulph's des Barden«, welche die Hermannsschlacht und den Tod Hermann's besangen, und 1772 in seiner bardischen Idylle »Die Jägerin«, welche altgermanisches Liebesleben schilderte, für diese epische Aufgabe eingetreten. Dagegen hat Klopstock

drei Trauerspiele aus der Geschichte Hermann's und der deutschen Römerkämpfe gedichtet. Das erste »Hermannsschlacht« wurde, wie aus einem Brief Klopstock's an Gleim vom 19. December 1767 hervorgeht, bereits 1767 vollendet; das zweite, »Hermann und die Fürsten«, ursprünglich »Hermann und Ingomar« genannt, wurde fast gleichzeitig entworfen, obgleich es erst 1784 erschien; das dritte, »Hermann's Tod« fällt in das Jahr 1787. Klopstock nannte diese dramatischen Versuche aus der deutschen Vorzeit »Bardiete für die deutsche Schaubühne«, weil er, auf eine, wie jetzt (vgl. Grimm's Wörterbuch, S. 1121) erwiesen ist, falsche Lesart im dritten Capitel von Tacitus Germania gestützt, Bardiet alle Gedichte nennen zu dürfen glaubte, deren Inhalt und Form die Zeiten der Barden nachbilde. Die Anmerkungen zur Hermannsschlacht bezeichnen als die Grundregel dieser neuen bardischen Tragödiendichtung, daß der Bardiet die Charaktere und die vornehmsten Theile des Plans aus der Geschichte unserer Vorfahren nimmt, daß seine freien Erdichtungen sich sehr genau auf die Sitten der gewählten Zeit beziehen und daß er nie ganz ohne Gesang ist. Es bedarf keiner Erörterung, daß dramatisch diese Bardiete ebenso nichtssagend sind, als Klopstock's biblische Trauerspiele; nirgends Handlung, Alles verschwimmt in der weichlichen Gespreiztheit Ossians. In einem Briefe vom 30. Mai 1803 schreibt Schiller über die Hermannsschlacht an Goethe, daß es ein kaltes herzloses, ja fratzenhaftes Product sei, ohne Anschauung für den Sinn, ohne Leben und Wahrheit, und die paar rührenden Situationen, welche es enthalte, seien mit einer Gefühllosigkeit und Kälte behandelt, daß man indignirt werde. Aber die Absicht, welche Klopstock in diesen Dichtungen verfolgte, war keine gringere als die Schöpfung einer ureigen deutschen volksthümlichen Dramatik. Es war durchaus im Sinn Klopstock's, wenn Denis im Hinblick auf diese Bardiete (vgl. Ossian's und Sined's Lieder 1784. Th. 1. S. 85) sagte:

»Würde die Bardenpoesie allgemeiner, dann wäre auch Hoffnung, mehr Nationalstoffe auf unseren Theatern zu sehen. Sollten diese nicht größeren Eindruck auf unsere Landsleute machen als die abgenutzten griechischen und römischen Halbgötter und Helden, die man auf das Wort auswärtiger Schriftsteller, die nur ihr Einheimisches groß machen, so bewundert, als ob die vaterländische Geschichte kaum einen Charakter besäße, der der Nachwelt zum Beispiel aufgestellt werden könnte.«

Das wunderlichste Denkmal dieser wunderlichen Richtung ist jenes denkwürdige Buch, welches 1774 unter dem Titel erschien: »Die deutsche Gelehrtenrepublik, ihre Einrichtung, ihre Gesetze, Geschichte des letzten Landtags. Auf Befehl der Aldermänner durch Salogast und Wlemar.« Der Kern des Buchs hat seine unbestreitbare Wahrheit und Berechtigung. Es ist das Dringen auf Frische und Ursprünglichkeit in Kunst und Dichtung, auf die Weihe ächter, tief aus dem Herzen quellender Begeisterung, es ist der Kampf gegen den todten Regelkram, wie er namentlich in Klopstock's Jugend noch immer aus der Gottsched'schen Schule nachgewirkt hatte. Wir sehen deutlich die Einwirkung von Young's berühmter Schrift über die Originalwerke. Daher der unnachsichtlichste Haß gegen die Nachahmer; selbst (Bd. 8, S. 68) die übertriebene Verehrung der Alten bleibt nur dann ungeahndet, »wenn, wie es gewöhnlich der Fall ist, gefunden wird, daß sie der Angeklagte doch nicht kenne, wie viel er auch von ihnen schwatze«. Und daher vor Allem »das goldne ABC der Dichter«, welches (S. 116) in folgenden Worten enthalten ist: »Laß Du Dich kein Regelbuch irren, wie dick es auch sei und was die Vorrede auch davon bemelde, daß ohne solchen Wegweiser Keiner, der da dichtet, könne auch nur einen sicheren Schritt thun. Frag' Du den Geist, der in Dir ist, und die Dinge, die Du um Dich siehst und hörst, und die Beschaffenheit dessen, wovon Du vorhast, zu dichten, und was die Dir antworten, dem folge. Und

wenn Du's nun hast zu Ende bracht und kalt worden bist von dem gewaltigen Feuer, womit Du Dein Werk hast arbeitet, so untersuche alle Deine Tritt und Schritt noch einmal, und, wo sie etwa wankend gewesen sind und gleithaft, da geh' Du von Neuem einher und halt solchen Gang, der stark und fest sei. Willst Du Dich nach gethaner Arbeit erholen und erlustigen, so nimm der dicken Regulbücher eines zur Hand und lauf hie und da die Narretheiungen durch, die Du vor Dir findest«. Und ähnlich heißt es in einer anderen Stelle (S. 152): »In zwanzig Versen des Homer liegt wahrer tiefgedachter Regeln mehr als in des Lehrbuchs ausgedehnten, bis zum Schlafen fortplaudernden zehnhundert Paragraphen«. Zuweilen überschreitet Klopstock in diesen Betrachtungen sogar schon die Schranken seines Standpunkts. Es bekundet den mächtigen Einfluß von Lessing's Laokoon, wenn Klopstock (S. 242) ein Gedicht ohne Handlung einen Leib ohne Seele nennt und darum folgerichtig alles blos Lehrhafte und Beschreibende von der Dichtung ausschließt; eine Einsicht, welche Klopstock oft sehr kräftig und einsichtig auch in seinen Epigrammen ausgesprochen hat. Aber in welchem kindischen Gegensatz steht zu diesem beachtenswerthen Inhalt die Form! Das Ganze erscheint unter der Mummerei von öffentlichen Landtagsverhandlungen einer alten deutschen Druidenrepublik. Meister und Gesellen, Oberzünfte und Unterzünfte mit Gesetzen, Belohnungen und Strafen; dabei wird aber der deutschthümelnde Grundton unablässig durchbrochen von beißenden Ausfällen auf die Gegenwart und von den grillenhaftesten Zukunftsplänen. Als dies sonderbare Buch erschien, war die ganze deutsche Lesewelt verblüfft, den Meisten blieb es ein versiegeltes Räthsel.

Mit der Herausgabe dieser Gelehrtenrepublik, welche Klopstock, über die kalte Aufnahme verstimmt, unbeendet ließ, schließt diese zweite Periode der zweiten Epoche Klopstocks.

Und mit ihr schließt das lebendige Eingreifen Klopstock's

überhaupt. Er war inzwischen von tieferen Entwicklungen überholt worden. Was Lessing, schon als Klopstock noch auf der Höhe seines Dichterruhms stand, scharfblickend gesagt hatte, daß Klopstock mehr bewundert als gelesen werde, war jetzt unbezweifelbare Thatsache. Klopstock selbst (Bd. 4, S. 242) klagt in der Ode »Der Krieger«, welche aus dem März 1778 stammt, daß er in der Oede des Hains sich jetzt allein sein Bragalied singe, wenn ihm nicht etwa Stolberg schattenumhüllt auf dem Moosstein horche«.

Wir können uns jetzt nur mit Mühe in eine Zeitempfindung versetzen, welche Klopstock für einen tiefen und ursprünglichen, ja sogar für einen großen Dichter hielt. In ihrer kalten Studiertheit und gestaltlosen Empfindelei gleicht seine Formengebung noch durchaus der kalt individualitätslosen und doch süßlich verschwimmenden Manier, welche die gleichzeitigen Maler, selbst die Besten wie Rafael Mengs und Angelica Kaufmann, so zopfig und wirkungslos macht. Eine tiefe und sittlich schöne Innerlichkeit, eine ächte, nach den höchsten Zielen strebende Begeisterung ist unleugbar vorhanden; aber sie bleibt hohl überschwenglich, weil ihr noch alle und jede Begrenzung und plastische Kraft fehlt.

Dieses Unplastische insbesondere meinte Schiller, wenn er in seiner Abhandlung über naive und sentimentale Dichtkunst Klopstock einen musikalischen Dichter nannte. Man hätte diesen Ausdruck, der lediglich aus achtender Schonung für den ehrwürdigen, noch lebenden Altvater gewählt war, nicht mißverstehen sollen. Klopstock, obgleich in späteren Jahren Manches nach musikalischen Motiven dichtend, ist in seiner Dichtung so wenig musikalisch, daß selbst Gluck, der doch in seiner Oper so ächt liedartige Formen hat, in den sieben Klopstockschen Oden, welche er durchcomponirte, sich streng und ausschließlich auf die gebundenste declamatorische Betonung zu beschränken genöthigt war.

Durch das phantastische Verlassen des Thatsächlichen und Wirklichen, durch das gewaltsame Anlehnen an verschwundene Mythologien, welche ohne alle künstlerische Durchbildung, zum Theil sogar ohne allen geschichtlichen Boden waren, war aber dieses Unplastische der Klopstock'schen Dichtung noch bedeutend genährt und vermehrt worden. Es kann kein Streit sein, daß diese zweite und längste Epoche in Klopstock's Dichterleben mit ihrer schwülstigen Seraphik und ihrem weichlichen Ossianismus nichts als ein sehr verhängnißvoller Fehlgriff war. Abermals war das nächste und unmittelbarste Ziel Klopstock's gescheitert. Die vermeintliche Volksthümlichkeit, welche Klopstock seiner Dichtung gegeben zu haben glaubte, war nur eitel spitzfindige Künstelei; die künstlerische Idealität, welche sich auf so haltlosen Grund aufbaute, war ohne innere Lebenskraft. Kein Wunder daher, daß die Geschichte der dichterischen Richtungen, welche sich an Klopstock anschlossen, fast nur eine Geschichte krankhafter Verirrungen und Phantastereien ist.

Aber wer den höheren Dichterwerth Klopstock's leugnet, leugnet darum nicht auch seine epochemachende geschichtliche Stellung.

Er zuerst in Deutschland hatte nach langen Jahrhunderten wieder eine mächtige und achtunggebietende dichterische That hingestellt, und er zuerst und vor allen Anderen war es, welcher die unverjährbare, aber langvergessene Wahrheit wieder zu allgemeinem Bewußtsein brachte, daß einzig und allein das Herz, die Tiefe des Gefühlslebens, der unversiegliche Bronnen der Poesie sei. Die deutsche Dichtung hatte wieder Glauben an sich gewonnen, und zugleich die Einsicht in die Hoheit ihres Berufs. Dem gesammten jungen Dichtergeschlecht war Klopstock Führer geworden. Es ist geschichtliche Thatsache, daß selbst Goethe, nachdem er bereits Götz und Werther vollendet hatte, bei dem Erscheinen jenes seltsamen Buches von der Gelehrtenrepublik am

10. Juni 1774 (Bd. 27. S. 477) an seinen Freund Schönborn schrieb: »Klopstock's herrliches Werk hat mir neues Leben in die Adern gegossen. Die einzige Poetik aller Zeiten und Völker, die einzigen Regeln, die möglich sind. Das heißt Geschichte des Gefühls, wie es sich nach und nach festiget und läutert und wie mit ihm Ausdruck und Sprache sich bildet; und die biedersten Aldermannswahrheiten von dem, was edel und knechtisch ist am Dichter. Hier fließen die heiligen Quellen bildender Empfindung lauter aus vom Throne der Natur«.

Und nicht blos die Dichtung, sondern die gesammte Zeitstimmung Deutschlands stand unter Klopstocks gewaltigem Einfluß. Das deutsche Gemüth, in schwerem religiösem und politischem Druck erstarrt und verkümmert, entflammte wieder für die hohen und unvergänglichen Ideale von Religion und Tugend, Liebe, Freundschaft, Naturempfindung, Freiheit und Vaterland. Freilich zumeist in demselben unklaren Gemüthstaumel und in derselben krankhaften Ueberschwenglichkeit, wie von Klopstock selbst zunächst die Losung gegeben war. Viel tiefer und unmittelbarer als man sich gewöhnlich zum Bewußtsein bringt, wurzeln in Klopstock alle jene leidenschaftlichen Stimmungen und Bestrebungen, Empfindsamkeiten und Titanenträume, welche die sogenannte Sturm- und Drangperiode zu einem so wichtigen Einschnitt in der Geschichte des deutschen Geistes- und Gemüthsleben machen. Als Werther zur Zeit seiner beginnenden Liebe während eines Frühlingsgewitters mit Lotte am offenen Fenster stand, es seitwärts donnerte, der herrliche Regen auf das Land säuselte, und der erquickendste Wohlgeruch in aller Fülle einer warmen Luft zu den Liebenden hinaufstieg, da gedachten Beide unwillkürlich Klopstock's und versanken in den Strom der Empfindungen, welche dessen schöne Ode »die Frühlingsfeier« über sie ausgoß. Und im Siegwart ist es sogar einzig die gemeinsame schwärmerische Verehrung und Bewunderung Klopstock's,

welche die Liebenden zusammenführt; auf das aufgeschlagene Buch des Messias, das mit Thränen innigster Rührung benetzt war, schwuren sie sich den Schwur ewiger Treue, und der Schwur war ihnen so heilig, als sei er über das Evangelium geschworen. Nach Maßgabe des Klopstockschen Wingolf stifteten die Jünglinge des Göttinger Hainbundes, wie Voß in seinen Briefen (Bd. 1. S. 91) erzählt, unter den Bäumen eines Eichengrundes den Bund der Freundschaft, die Hüte mit Eichenlaub bekränzend, einen eingeschlossenen Stamm mit angefaßten Händen umtanzend und den Mond und die Sterne zum Zeugen aufrichtiger und ewiger Treue anrufend. In der Bardendichtung, zumal in der Hermannsschlacht, erschienen sich, wie Goethe in der Erinnerung dieser Jugendeindrücke noch vierzig Jahre nachher in Wahrheit und Dichtung (Bd. 22. S. 107) sagt, die Deutschen in ihrem Kampf gegen die Römer so herrlich und mächtig dargestellt, daß dieses Bild gar wohl geeignet war, das Selbstgefühl der Nation zu erwecken; was zuerst nur dichterische Form gewesen war, wurde nunmehr lebenskräftiger Inhalt und erregte und steigerte jenes kriegerische Trotzgefühl, das vor Allem die Schranken des inneren Druckes sprengen und wie Klopstock selbst in seiner »Weissagung an die Grafen Christian und Friedrich Leopold zu Stolberg« sang, der Vernunft Recht an die Stelle des Schwertrechts setzen wollte. Viele sind an dieser krankhaften Empfindelei und ungebärdigen Leidenschaftlichkeit zu Grunde gegangen; aber aus dieser ersten wüsten Gährung der erwachten Innerlichkeit und Selbstbefreiung klärte sich zuletzt das gemüthswarme und sonnenhelle Ideal Goethes und Schillers, klärte sich das Zeitalter der Humanität, dessen sittliches Wesen im Sinne des alten Hellenenthums das harmonische Gleichgewicht von Geist und Gemüth war.

Um das Jahr 1775 tritt in Klopstocks Dichtung eine dritte und letzte Epoche ein. Klopstock stand damals bereits zu ver-

einsamt, als daß sie einen sichtbaren und nachhaltigen Einfluß hätte üben können; aber sie ist merkwürdig durch ihre bewußte Rückkehr zu dem Gehalt und Formprinzip seiner ersten Jugenddichtung.

Nachdem 1770 sein Gönner, der Minister Bernstorff durch Struensee gestürzt war, hatte sich Klopstock in Hamburg niedergelassen. Er, der als Greis von sich sagen konnte, daß er mit siebzig Jahren noch ein Jüngling, und daß »er ein biegsamer Frühlingssproß bei kleineren Dingen, doch, wenn es größere gelte, eine Eiche sei, die dem Orkan stehe«, war seinem tiefen Freiheitsgefühl unwandelbar treu geblieben, und hatte, auch als seine Dichtung ganz und gar nur unter den Cedern Libanons und in den Wildnissen des Teutoburger Waldes zu weilen schien, niemals die politischen Forderungen der nächsten Gegenwart aus dem Auge verloren. Nun wurde er wieder unmittelbarer von den deutschen Anliegen berührt; es kam der große amerikanische Freiheitskrieg; es kam die noch gewaltigere französische Revolution. Von diesen mächtigen Ereignissen wurde die edle Seele des Dichters auf's tiefste erfüllt und ergriffen. Damit schwand von selbst der thörichte Firlefanz gemachter Idole, welche ihn um die schönste Kraft seines Mannesalters gebracht hatten.

Die alten deutschthümelnden Liebhabereien blieben jetzt auf seine Abhandlungen über Sprache und Grammatik eingeschlossen, welche manche feine Bemerkungen über die Eigenthümlichkeiten und Vorzüge der deutschen Sprache, ihre dichterische Behandlung und Verskunst enthalten, aber, weil ohne Kenntniß vergleichender Sprachforschung und selbst ohne Kenntniß des mittelalterlichen deutschen Sprachschatzes geschrieben, in ihren Grundgedanken jetzt durchaus veraltet sind. In der Dichtung dagegen verließ Klopstock das alte bardische Wesen jetzt völlig. Die Oden sind fortan vorzugsweise, ja fast ausschließlich politisch. In seiner Freiheits- und Vaterlandsliebe kühner und folgerichti-

ger als Goethe und Schiller, hält Klopstock mit unnachsichtlicher Strenge prüfende Umfrage, was die Fürsten zur Erfüllung ihrer hohen Pflichten gethan haben. Es war eine Ungerechtigkeit, wenn Klopstock den größten Mann seiner Zeit, Friedrich den Großen, trotz aller Bewunderung seiner Heldenkraft, welche den deutschen Namen zu Macht und Ansehen erhob, unversöhnlich haßte, so daß die Geschichte Friedrichs des Großen, welche Klopstock geschrieben hatte und welche er später selbst wieder vernichtete, wahrscheinlich nichts war als eine sehr ungeschichtliche gallichte Schmähschrift; aber der Grund dieses Grolls war trotzdem ein edler, er lag in Friedrichs Verachtung der deutschen Dichtung, in seinen Eroberungskriegen und in seinem zunehmenden Despotismus. Josephs II. hochsinnigen Freiheitsbestrebungen jauchzte der Dichter jubelnd entgegen, und er wendete sich zornig von ihm ab, als es sich zeigte, daß der Kaiser nicht im Stande war, dem Vaterland das gegebene Wort zu halten. »Dem fürstlichen Weisen, Karl Friedrich von Baden, der nach vielen anderen landesväterlichen Thaten vor Kurzem auch die Leibeigenschaft aufgehoben hat«, widmete Klopstock 1784 sein Bardiet »Hermann und die Fürsten«, und »rührte wie von Daniens Friedrich, so auch von Badens Friedrich mit zitternder Hand die Saite«. Und in derselben begeisterten Weise pries er später auch die ersten Regentenhandlungen des russischen Zaren Alexander, von welchem er hoffte, daß er den durch den macedonischen Eroberer geschändeten Namen Alexander wieder zu Ehren bringen werde. Zu völlig neuem Leben entflammte der Greis, als der nordamerikanische Freiheitskrieg (Bd. 4, S. 256) die Morgenröthe eines nahenden großen Tages zeigte. Und als vollends die französische Revolution auch in Europa die kühnsten Freiheitsgedanken zu verwirklichen schien, da segnete er seine körperliche Kraft, die ihm auch unter grauem Haar noch fortdauere und die ihm erlaube, dies zu erleben. Größer als Friedrichs Lorbeerkranz, wel-

cher blutiger That entsproß, sei der helle und schöne Bürgerkrieg Galliens. Tief schmerzte es ihn, daß es nicht Deutschland gewesen, welches der Freiheit Gipfel erstieg; und es tröstete ihn nur die Erinnerung, daß Deutschland einst auf der ruhmreichen Bahn vorangegangen war, als es die Religion läuterte, welche selbstsüchtige Despoten entweiht hatten. Wie verzweiflungsvoll war daher für den Dichter die Enttäuschung, als auf den hoffnungsreichen Morgen wieder ein schlimmer Tag folgte, welcher blutig und gräuelvoll die junge Freiheit mordete!

Mit diesem Zurücktreten in Leben und Wirklichkeit, welches den Inhalt der seit 1775 entstandenen Oden Klopstock's so scharf von den biblischen und bardischen Oden seines Mannesalters unterscheidet, nähert sich auch die dichterische Form wieder der Form seiner ersten Jugendoden. Das große Ziel, welches das gesammte Streben Klopstock's bedingt und bestimmt hatte, die nothwendige Versöhnung und gegenseitige Durchdringung der angeborenen Volksthümlichkeit und der unverbrüchlichen Kunstidealität, tritt jetzt wieder deutlicher und schärfer als je zuvor als das Losungswort von der nothwendigen Versöhnung und gegenseitigen Durchdringung des Antiken und Romantisch-Modernen auf. Die Ode »Maßbestimmung« aus dem Jahre 1781 (Bd. 4. S. 265) will selbst das staunenswertheste Geniuswerk, welches Strahlen der Entzückung auf ihn herabströmt, nicht als makellos anerkennen, wenn diesem das Maß fehlt; denn »ohne Messung gelang selbst Venus' Gürtel den Grazien nicht«; und die Ode »die Lerche und die Nachtigall« aus dem Jahre 1796 (ebend. S. 383) faßt denselben Gedanken in die Spitze zusammen: »Wer den Gesang der Nachtigall und Bardalens vereinet, singet schöner als sie«! Der frisch aus dem Leben gegriffene Inhalt kleidet sich wieder, wie einst in der Jugend, in die alten horazischen Versmaße; und auch die frei erfundenen Versmaße sind nicht mehr stürmend dithyrambisch, sondern einfach und festgegliedert. Der Schüler des biblischen Sängers

David und des nordischen Barden Ossian wird wieder ein Schüler der Griechen.

Ein dauerndes Kunstwerk Klopstock's aus dieser Zeit ist nicht aufzuweisen. Wie hätte der Greis vermocht, was selbst der vollströmenden Kraft des Jünglings nicht gelungen war? Aber immerhin ist es äußerst denkwürdig, daß in Klopstock die Hinneigung zur Antike genau um dieselbe Zeit wiederkehrt, als auch Goethe und Schiller, freilich mit tieferer Einsicht und reicherer Dichterbegabung, sich zu demselben Ideal zurückwendeten.

Goethe und Schiller sind das thatsächlichste Zeugniß, wie richtig und fruchtbringend es war, wenn Klopstock sein ganzes rastloses Leben hindurch nach der inneren Einheit eigenster Volksthümlichkeit und idealer Formenhoheit gestrebt hatte. Goethe und Schiller sind die künstlerische Vollendung und Erfüllung der großen Klopstock'schen Pläne, indem sie die Richtung Klopstock's und die Richtung Lessing's in sich vereinigen und beide selbstschöpferisch vertiefen und fortbilden. Leider aber müssen wir hinzufügen, Klopstock war nicht selbstlos und unbefangen genug, um die überragende Größe der Jüngern gerecht und neidlos anzuerkennen. Namentlich die Epigramme Klopstock's sind voll von den bittersten Ausfällen gegen die Sturm- und Drangperiode, gegen Goethe's Götz und Faust, und wunderlicher Weise auch gegen den rhetorischen Hang Schiller's. Selbst Goethe's Iphigenie, welche in innigster und zwingendster Lebenswahrheit die vollste Ausgestaltung des von Klopstock aufgestellten Formideals war, fand vor ihm keine Gnade; er meinte die allgemeine Bewunderung derselben durch den Einspruch mäßigen zu müssen, daß sie nur Nachahmung sei.

Am 14. März 1803 starb Klopstock zu Hamburg, im neunundsiebzigsten Lebensjahr.

Die Großartigkeit seiner Bestattung, von welcher uns ausführliche Beschreibungen erhalten sind, beweist hinlänglich,

ein wie fortdauernder Zauber noch immer auf Klopstock's Namen lag. Ein klares Bewußtsein von den Verdiensten des großen Todten, dessen Hauptwerk sich längst überlebt hatte, mochten schon damals die Allerwenigsten haben; aber durch Alle ging das lebendige Gefühl, in Klopstock feiere man einen der gewaltigsten Erwecker und Förderer deutscher Art und Sitte, feiere man einen der unsterblichen Begründer und Ahnherrn unserer klassischen Dichtung.

Sechstes Capitel.

Bildende Kunst und Musik.

Knobelsdorff. — Graun. — Das Singspiel. — Philipp Emanuel Bach.

Seit den Drangsalen des dreißigjährigen Krieges war die bildende Kunst dem Volk von Grund aus entfremdet. Daher die überraschende Erscheinung, daß die bildende Kunst von jenem großen künstlerischen Kampf der Dichtung im achtzehnten Jahrhundert, von dem Suchen und Ringen nach einem Stil, welcher künstlerisch ideal und zugleich doch ächt volksthümlich sei, durchaus unberührt bleibt. Zu derselben Zeit, da Klopstock und Lessing zur Erreichung dieses großartigen Zieles ihre besten Kräfte einsetzten, verharrte die bildende Kunst nach wie vor in der unangefochtenen Ausschließlichkeit des französischen Kunstgeschmacks. Bis auf Winckelmann's bahnbrechendes Auftreten ist ihre Ge-

schichte starr und unbeweglich, und was sich in ihr verändert, ist keine Wendung zum Besseren. Von den Segnungen der Aufklärung zieht sie zunächst keinen anderen Gewinn, als daß auch der letzte Rest lebendiger Phantasiefülle vollends in ihr verschwindet. Der Rausch des Rococo ernüchtert sich; aber der künstlerische Stil wird darum nicht reiner und strenger, sondern nur langweiliger und kahler.

Im Vordergrund dieser Kunstbestrebungen stand die Baukunst; sie lag dem auf das Nützliche gerichteten Sinn dieser Zeit am nächsten. Die bauliche Physiognomie unserer neuen Städte stammt leider zum großen Theil aus diesen kunstarmen Tagen.

War die deutsche Baugeschichte kurz vorher unter August dem Starken und August III. vorwiegend an Dresden geknüpft gewesen, so knüpft sie sich jetzt, durch die Macht der politischen Ereignisse, unter Friedrich dem Großen ebenso entschieden an Berlin.

Friedrich der Große hatte zwar kein tieferes inneres Verhältniß zu den bildenden Künsten; aber er hatte jenen fürstlichen Stolz, welcher die Begünstigung und Förderung der Kunst, und namentlich die Ausführung prachtvoller Bauten, als ein unerläßliches Erforderniß glänzender Regierung betrachtet. Obgleich sehr weit entfernt von jenem warmen Eifer für Begründung und Vermehrung großer Kunstsammlungen, in welchem ihm die sächsischen Fürsten so ruhmreich vorangegangen waren, sorgte er doch durch Ankauf der Polignac'schen Sammlung, durch einzelne von dem sächsischen Agenten Bianconi geleitete Erwerbungen in Rom, durch den späteren Erwerb der durch Winckelmann berühmtgewordenen Stosch'schen Gemmen, durch Ankauf französischer, niederländischer und italienischer Malerwerke für einen stattlichen Antiken- und Gemäldebesitz. Und selbst mitten im Trubel des schlesischen Feldlagers ist er mit der Einrichtung seines Schlosses in Charlottenburg, mit der Er-

bauung des Berliner Opernhauses und mit der Anlage und Verschönerung seiner Gärten auf's emsigste beschäftigt. „Je suis enfant en ce sujet, ces sont mes poupées, dont je m'amuse," schrieb er im Mai 1742 aus dem Lager an Jordan.

Künstlerisch war trotzalledem Friedrichs des Großen Einfluß kein günstiger. Sein Geschmack blieb Zeit seines Lebens in den engsten Grenzen des französischen Rococo befangen; er nannte dies, wie Nicolai in seinen Anekdoten von Friedrich dem Großen (Heft 4, S. 9) erzählt, un gout pittoresque dans l'architecture. Und er war Selbstherrscher genug, um seine Vorliebe für krumme und geschweifte Linien, für üppige Ornamentik und für die häufige Verzierung der Bauwerke durch Bildsäulen auch dann auf's rücksichtsloseste zur Ausführung zu bringen, wenn die bessere Einsicht der Künstler den Entschließungen der königlichen Laune zu widerstreben suchte.

Der bedeutendste Baumeister Friedrichs des Großen war Georg Wenceslaus von Knobelsdorff.

Er war am 17. Februar 1699 zu Kuckädel bei Krossen geboren, war bis zum Juni 1729 preußischer Officier gewesen, und hatte sich sodann durch die Unterstützung Friedrichs, welcher damals noch Kronprinz war und den jungen strebsamen Officier liebgewonnen hatte, unter der Leitung Pesne's, des bekannten Berliner Hofmalers, zum Maler ausgebildet. Später war er zur Baukunst übergegangen; aber die ersten Einwirkungen Pesne's hat er nie überwunden. Man sieht dies besonders aus den seltsamen Kunsturtheilen, welche er auf seinen Reisen über die großen Kunstepochen der Vergangenheit fällt. Als er im Jahre 1736 durch die Gunst seines hohen Freundes nach Italien geschickt worden war, schrieb er 1737 von Rom an diesen einen Brief, welcher neuerdings in G. W. von Knobelsdorff's Lebensbeschreibung von Wilhelm von Knobelsdorff (Berlin 1861. S. 164 ff.) veröffentlicht ist. Die altehrwürdigen christlichen Basiliken sind

ihm nichts als schlechte und miserable Kirchen; und sogar für Rafael's Transfiguration hat er nur den albernen Spott, daß hier »ein Christus in einer kalten sibirischen Luft gen Himmel fahre, da alle Anwesenden auf dem Vorgrund sich über die Capriolen eines mit dem Teufel Besessenen verwundern!« Wie ganz anders dagegen geht ihm 1740 sein Herz in Paris auf! Wie ist er der lebhafteste Bewunderer Lebrün's und Vanloo's, Bouchardon's, Adam's und Pigalle's. Am Louvre zieht ihn nichts so sehr an, als die verzopfte Façade von Claude Perrault; und die Gartenseite des Schlosses von Versailles gilt ihm als unbedingtes Meisterwerk! Es ist höchst bezeichnend, daß, wie aus einem Brief des Königs an Jordan (Werke Bd. 17, S. 244) hervorgeht, Knobelsdorff im Rheinsberger Freundeskreise gewöhnlich „Le Chevalier Bernin" genannt wurde.

Gleichwohl ist ihm in seinen eigenen Schöpfungen künstlerisches Maßhalten und feiner Sinn für Massenwirkung nicht abzusprechen. Knobelsdorff's Hauptwerk, das Berliner Opernhaus, welches im Frühjahr 1741 begonnen und am 7. Dezember 1742 eingeweiht wurde, ist freilich kein Kunstwerk von hervorragender Bedeutung, es ist phantasielos und ohne alle tiefere Charakteristik und Gliederung; aber die Gesammthaltung ist doch so ernst und einfach, von so edler Macht und Klarheit, daß der Außenbau mit Recht auch in der Wiederherstellung nach dem Brand von 1843 im Wesentlichen beibehalten ist. Und ganz dasselbe Urtheil scheint auch von seiner Anlage des Berliner Thiergartens zu gelten, obgleich spätere Umbildung dieselbe jetzt fast unkenntlich gemacht hat. Viel Willkür und Schnörkelei mit abgezirkelten Gängen, Laubwänden, Hecken, Grotten und Statuen, ganz nach Art der französischen Gartenkunst; aber dabei doch so viel Maß und Ungezwungenheit, daß die Kunst die ursprüngliche Waldnatur nicht unterdrückte, sondern zu wirksamer Geltung brachte.

Aber grade das Schicksal Knobelsdorff's zeigt, wie wenig der König gemeint war, sich seinen Baumeistern unterzuordnen. Als der König nach eigener, durchaus nach französischen Mustern gemodelter Erfindung Sanssouci baute, dessen Grundstein am 14. April 1745 gelegt wurde, führte der Widerspruch, welchen Knobelsdorff gegen diese Art des Baus erhob, zu steigender gegenseitiger Entfremdung. Knobelsdorff's Stellung war seitdem für immer unterhöhlt. Der Gram zehrte an seiner Seele; Knobelsdorff starb am 16. September 1753, sechsundfünfzig Jahre alt.

Fortan wurde in Berlin fast nichts mehr gebaut, was nicht unmittelbar vom König selbst ausging. Die beiden Boumann, Vater und Sohn, welche jetzt in des Königs Gunst traten, führten meist nur aus, was der König angab. Johann Boumann, 1706 zu Amsterdam geboren, erbaute 1750 den Dom, 1754 das Palais des Prinzen Heinrich, d. h. das jetzige Universitätsgebäude, 1773 die katholische Kirche; Georg Friedrich Boumann 1775 die Bibliothek. Es ist bekannt, daß der König die Zeichnungen für die katholische Kirche bereits 1747, nach dem Muster des römischen Pantheon verfertigt hatte, und daß er für seinen Entwurf der Bibliothek eine Zeichnung des Wiener Baumeisters Fischer von Erlach benützte. Und noch mehr als diese Berliner Bauten tragen die Bauten Potsdams das unmittelbare Gepräge Friedrichs des Großen. Karl Seidel in seiner lehrreichen Schrift über »Berlins Architektur« (Berlin 1830. S. 111) sagt treffend: »Pyramiden und Obelisken, griechische Tempel und japanische Pavillons stehen in buntem Gemisch bei einander, und die Wohnhäuser der Stadt selbst sind bald holländisch, spanisch, italienisch, oder zeigen uns gar Copien römischer Tempel und Paläste. Oft bilden diese Prachtgebäude mit dem alltäglichen Leben und Treiben darin einen merkwürdigen Gegensatz; und man würde diese ganze Bauart in Absicht auf ihre Bestimmung durchaus charakterlos

nennen müssen, wenn nicht statt der bedeutsamen Besonderheit der einzelnen Gebäude diese Prachtfaçaden in ihrer Gesammtheit nur den einen Geist jenes großen und kenntnißreichen Monarchen abspiegelten, der hier, befangen im spielenden Geschmack seines Zeitalters, alle diese bunten Herrlichkeiten in einem sichtbaren Drange nach Mannichfaltigkeit und Schönheit der Form sich zu eigenem Ergötzen geschaffen hat.«

In den andern deutschen Ländern tauchen während dieser ganzen Zeit fast nirgends nennenswerthe Baumeister auf. In Wien wurde die jetzige Gestalt und Einrichtung des Schlosses zu Schönbrunn 1744 begonnen und 1749 vollendet; Erbauer war der Hofarchitekt Ferdinand von Hachenberg. Die fürstlichen Schlösser richten sich nach wie vor ganz und gar nach französischer Schablone, die meisten öffentlichen Bauten beschränken sich auf den kahlsten Kasernenstil, welcher unter der leidigen Soldatenliebhaberei der Fürsten sehr verderblich genährt wurde. Die bürgerlichen Wohnhäuser, selbst die Kirchen, sind schmucklos, lediglich nach Maßgabe des nackten Bedürfnisses.

Und schlimmer noch steht es um Plastik und Malerei. Ohne Zusammenhang mit dem unmittelbar werkthätigen Leben sind diese völlig entwurzelt. Wohin der Zug geht, erklärt die Thatsache, daß in Dresden Sylvestre und Hütin, in Berlin Blaise Nicolaus Lesüeur die Leiter der Kunstakademie sind. Auf der Akademie zu Paris zählte man von 1758—87 nicht weniger als zweihundertfünfundsiebzig fremde Maler und Bildhauer; unter diesen sechsundsiebzig deutsche. Sehen wir von den Dresdener Malern Dietrich und Thiele ab, welche größtentheils noch einer früheren Epoche angehören (vgl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. Th. 3, Buch 1, S. 427), so sind in dieser Zeit nur Christian Bernhard Rode (1725—1797) und Johann Heinrich Tischbein der Aeltere (1722—1789) als Historienmaler zu nennen; Beide stammen aus der Schule Vanloo's.

Die traurige Barbarei, welche schon seit Jahrhunderten gegen die mittelalterlichen Bauwerke, Bildwerke und Malereien wüthete, hatte nach wie vor ihren ungestörten Fortgang. Mit verachtender Gleichgültigkeit werden die Strebepfeiler und Spitzbögen der alten gothischen Kirchen, Klöster und Rathhäuser übergipst und mit plumpen Zwischenmauern durchzogen, die alten gothischen Giebeldächer möglichst durch Rococoschnörkel verdeckt. Friedrich der Große schädigt das herrliche Schloß zu Marienburg, den stattlichen Sitz der alten Hochmeister des deutschen Ordens, wie man kurz vorher die Albrechtsburg zu Meißen zur Porzellanfabrik eingerichtet hatte. Klopstock und Sulzer (vgl. Klopstock und seine Freunde, von Klamer Schmidt. Bd. 1, S. 77) kommen nach Nürnberg und wissen dort nicht das mindeste Merkwürdige zu finden; und selbst Lessing hat nirgends ein Wort für die Gothik, obgleich nicht blos alle seine ersten Jugendeindrücke mit der kleinen gothischen Kirche in Camenz und mit den Meißner Prachtbauten des Domes und der Albrechtsburg verwebt waren, sondern auch sein Mannesalter in Breslau und in den niedersächsischen Ländern zur Erkenntniß dieser Kunstherrlichkeit die reichste Gelegenheit hatte.

Trotzalledem waren auch in der bildenden Kunst die Tage des Zopfes gezählt. Was für die Dichtung die Hinweisung auf die Engländer war, das wurde für die bildende Kunst die Hinweisung auf die Antike. Im Frühjahr 1755 erschien Johann Joachim Winckelmann's erste Schrift: „Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst“; sie war die entschiedenste Kriegserklärung gegen die herrschende Entartung. Bald wurde die Wirkung dieser ersten Schrift vertieft und verstärkt durch Winckelmann's Kunstgeschichte. Es erwachte wieder das Gefühl für Reinheit des Stils, für Hoheit und Linienadel, wenn auch zunächst in einseitig antikisirender Weise. Der Sturm- und Drangperiode und noch mehr

der romantischen Schule war es vorbehalten, auch für die bildende Kunst den Sinn des Volksthümlichen wieder wachzurufen.

In der Musik ist noch derselbe Gegensatz des Italienisirenden und Deutschen, welcher in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts so bedeutsam als der Gegensatz Hasse's einerseits und Sebastian Bach's und Händel's andererseits aufgetreten war.

Halten wir uns nur an die nächsten thatsächlichen Leistungen, welche die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in der deutschen Musik bietet, so läßt sich nicht leugnen, daß diese Zeit nur als eine Zeit des Rückschritts und des Verfalls erscheint. Viele tüchtige und rührige Talente, aber ohne Tiefe und Eigenthümlichkeit. Nichtsdestoweniger bereiten sich inzwischen Richtungen vor, welche deutlich bekunden, daß es bald auch der neuen Weltanschauung, welche nicht mehr in der schlichten Glaubensgröße Bach's und Händel's aufgeht, an einer großen eigenthümlich deutschen Musik nicht fehlen wird.

An den Höfen herrschte nach wie vor die italienisirende Oper, von August III. von Sachsen, von Maria Theresia und besonders auch von Friedrich dem Großen emsig gepflegt. Aber Hasse, dessen Thätigkeit auch noch in diese Zeit hineinreicht, bleibt völlig vereinsamt. Was sein Schüler und Nachahmer, Karl Heinrich Graun in Berlin, hervorbringt, zeugt von viel Leichtigkeit des Schaffens; er ist reich an gewinnendem Melodienschmelz, an dankbaren Phrasen für die Sänger; aber Tiefe der Empfindung, Plastik und Einheit des Stils vermissen wir überall. Dies gilt nicht blos von seinen Opern, welche, zum Theil nach Operntexten Friedrich's des Großen, schnell entstanden, auch eben so schnell wieder vergessen wurden; dies gilt ganz besonders auch von seinem berühmten Oratorium »Der Tod Jesu«, in welchem neben ernsten, tiefen und formell sehr vollendeten Chören Solostücke erscheinen, die durchweg opernhaft sind und dem alleräußerlichsten und oberflächlichsten Effect nachjagen.

Dagegen sind innerhalb der eigenartig deutschen Musik zwei Erscheinungen von höchster Bedeutung, welche leise und unbemerkt das Feuer nähren, das alsbald in Haydn, Gluck und Mozart zu hellleuchtendem Glanz aufflammt.

Es ist erstens das Emporkommen des deutschen Singspiels. Die Anfänge sind äußerst unscheinbar. Schönemann hatte 1743 die englische Operette »The devil to pay, der Teufel ist los«, von Geheimrath Borck, dem Uebersetzer von Shakespeare's Julius Cäsar, wörtlich übersetzt, in Berlin auf die Bühne gebracht und der Erfolg war lohnend gewesen, obgleich die Gesänge ohne alle Orchesterbegleitung vorgetragen wurden. Derselbe Erfolg wiederholte sich 1747 auch in Hamburg. Dadurch wurde Koch zu gleichem Versuch angeregt. Im Jahre 1752 bat er Christian Felix Weiße in Leipzig um eine neue Uebersetzung derselben Operette. Weiße willigte ein; Standfuß, Balletgeiger der Koch'schen Truppe, ein für komische Gesänge sehr begabter Musiker, übernahm die Composition. Die erste Aufführung erfolgte am 6. Oktober 1752. Der Ingrimm, in welchen grade bei diesem Anlaß der Opernhaß Gottsched's ausbrach, ist der sprechendste Beweis der glänzenden Aufnahme. Rasch folgten zwei andere Singspiele von Standfuß, »Der stolze Bauer Jochem Tröbs oder der vergnügte Bauernstand« und »Der lustige Schuster« nach dem englischen Singspiel „The merry cobbler". Ein tiefer Zug der Zeit war berührt; und bald wurden diese Anfänge von fähigeren Händen künstlerisch fortgebildet. Es war das erste öffentliche Auftreten Haydn's, daß er 1753 für den Wiener Possenspieler Kurz-Bernardon ein Singspiel »Der krumme Teufel« componirte, welches zwar nach der ersten Aufführung verboten wurde, weil der Text eine persönliche Satire auf den hinkenden Theaterdirector Affligio war, aber noch 1771 in Prag wieder zur Aufführung kam. Der eigentliche Begründer der deutschen Operette aber wurde Johann Adam Hiller. Seine Schöpfungen fallen

erst in die Zeit nach dem siebenjährigen Kriege. Aber schon hier, wo wir nur die Keime dieser zukunftsreichen Kunstrichtung betrachten, ist hervorzuheben, daß Hiller von Anfang an sich auf's lebhafteste und klarste bewußt war, daß in dieser Pflege des deutschen Singspiels der naturgemäße Weg auch zu einem eigenthümlich deutschen Stil der großen heroischen Oper liege.

Und zweitens verselbständigt und erweitert sich gleichzeitig auch immer mehr und mehr die deutsche Instrumentalmusik. Die Lyrik des deutschen Gemüths findet in den Claviersonaten und Symphonien Philipp Emanuel Bach's einen Ausdruck, welcher der starren Gebundenheit der lyrischen Dichtung weit vorauseilt. Philipp Emanuel Bach ist der Vorläufer und das Vorbild Joseph Haydn's.

Zweiter Abschnitt.

Vom Beginn des siebenjährigen Krieges bis zur Sturm- und Drangperiode.

Erstes Capitel.

Der siebenjährige Krieg und der aufgeklärte Despotismus.

Durch die lebensvolle Schilderung, welche Goethe in Wahrheit und Dichtung von den Literaturereignissen seiner Jugendzeit gegeben hat, ist jetzt die Einsicht ganz allgemein geworden, eine wie entscheidende Stellung der siebenjährige Krieg auch in der Geschichte der deutschen Bildung einnimmt.

Plötzlich trat in das verengte und erschlaffte deutsche Gemüthsleben die erhebende Begeisterung für die kühne Heldengestalt des großen Königs, dessen Kriegsthaten um so bewundetungswürdiger waren, je ausschließlicher er alle seine Erfolge nur seiner eigenen Kraft und Größe verdankte. Hart bedrängt hatte Friedrich am Abgrund des, wie es schien, unentrinnbaren Verderbens gestanden; er, der Herrscher von kaum fünf Millionen Menschen, gegenüber dem furchtbaren Bunde aller mächtigsten und kriegsgeübtesten Reiche des Festlandes. Und wie unbeugsam tapfer wußte er dieser ungeheuren Uebermacht zu trotzen und durch die Unerschrockenheit und Genialität seiner Führung

sogar seine Niederlagen immer nur zum Grund und zur Staffel neuer Siege zu machen! Der für Deutschland so verhängnißvolle Uebermuth der Franzosen wurde gedemüthigt; Oestreich, das deutsche Reich, Rußland und Schweden wurden auf's Haupt geschlagen. Und selbst die letzten schweren Kriegsjahre, in welchen Friedrich, von allen Seiten umstellt, fast ganz in die entsagende Stellung der Vertheidigung und Abwehr zurückgeworfen war, konnten seine wundergleiche Siegeslaufbahn zwar hemmen, aber nicht vernichten. Endlich war das große Ziel erreicht. Der freche Emporkömmling von Brandenburg, wie ihn spottend seine Gegner genannt hatten, hatte sein kleines Königreich zur Großmacht erhoben. In seiner Hand lag die Wagschale des europäischen Gleichgewichts.

Man muß die Schriften der Zeitgenossen lesen, um lebendig nachzuempfinden, von welcher freudigen und stolzen Begeisterung damals alle Besten durchglüht waren. Als Lessing die preußischen Kriegslieder Gleim's herausgab, meinte er, nur von dem einzigen Tyrtäus könne der Grenadier die heroischen Gesinnungen, den Geiz nach Gefahren, den Stolz für das Vaterland zu sterben, erlernt haben, wenn sie einem Preußen nicht ebenso natürlich wären als einem Spartaner. In demselben Sinn vergleicht Thomas Abbt, dessen Abhandlung vom Tode für's Vaterland eines der schönsten Zeugnisse jener gehobenen Stimmung ist, die gefallenen Helden des siebenjährigen Krieges mit Epaminondas' heiliger Schaar vor Thermopylä. Hatte Friedrich, wie sich Goethe ausdrückt, die Ehre eines Theils der Deutschen gegen eine verbundene Welt gerettet, so schien es jedem Gliede der Nation erlaubt, durch Beifall und Verehrung dieses großen Fürsten Theil an diesem Siege zu nehmen; man war, wenn nicht preußisch, so doch fritzisch gesinnt. Der eigene Sohn Maria Theresia's machte Friedrich zum Ideal seiner Jugendträume. Und nicht blos Deutschland, sondern ganz Europa staunte und

jubelte. Abbildungen des Helden von Roßbach mit seinem dreieckigen Hut, mit seinem Krückstock und langem Zopf, waren in jedem Hause Englands, der Schweiz und Italiens. Zum Hohn der besiegten Höflinge war selbst in Frankreich der Sieger von Roßbach der gefeierte Liebling der Volkspartei.

Nimmer aber wäre die Heldenkräftigkeit einer großen Persönlichkeit allein hinreichend gewesen, eine so tiefe und nachhaltige Erregung der Geister hervorzurufen. Grade der siebenjährige Krieg beweist unwiderleglich, wie nur solche Kriege lebenerweckend wirken, welche die Entscheidung und Durchführung großer Empfindungen und Gedanken, ein ununterdrückbarer Fortschritt des weltgeschichtlichen Geistes sind. Auch der dreißigjährige Krieg hatte seine großen Helden gehabt und war für Deutschland doch nur die Unglücksquelle entsetzlichster Verödung und Barbarei geworden; der ursprüngliche religiöse Gegensatz, welcher der erste Anlaß des Krieges gewesen, hatte sich allmälich in die kleinlichsten dynastischen Zänkereien verzettelt. Und ebensowenig wurden später die gewaltigen Napoleonischen Weltkriege von ähnlich gewichtigem Bildungseinfluß; für Frankreich waren dieselben nur zwecklos ehrgeizige Eroberungskriege, und in Deutschland verstanden es die Regierungen des Metternich'schen Systems leider nur allzugut, dem aufstrebenden Freiheitsgefühl sogleich die Flügel zu lähmen. Steht der siebenjährige Krieg am Eingang des goldenen Zeitalters unserer Literatur, wie die großen Perserkriege am Eingang des großen Perikleischen Zeitalters, so kommt dies nur daher, weil er in Wahrheit zugleich ein Krieg und Sieg der nationalen Selbständigkeit und Unabhängigkeit, ein Krieg und Sieg der vorschreitenden Aufklärung gegen religiöse und politische Finsterniß und Bedrückung, eine Verjüngung und Wiedergeburt der gesammten deutschen Sitte und Denkart war.

Zum ersten Mal nach langen Jahrhunderten völligster

Schwäche und Erstorbenheit durchdrang die Deutschen wieder das spornende Glück erprobter Kraft und Tüchtigkeit, das stolze Bewußtsein politischer Machtstellung. Nur Wenige fühlten es, und wer es fühlte, beklagte es nicht, daß das lose Gefüge der alten Reichseinheit durch das unwiderrufbare Emporkommen Preußens nur um so loser geworden. Seit der längstvergangenen Herrlichkeit des mittelalterlichen Kaiserthums hatte man sich in Deutschland nicht mehr so selbständig und so groß gefühlt.

Besonders der protestantische Theil Deutschlands gewann durch den siebenjährigen Krieg ein mächtig neues Leben. Der Sieg Friedrichs war nicht blos die Befreiung des Protestantismus von allen verderblichen Uebergriffen und Eroberungsgelüsten des Katholizismus, sondern auch die Läuterung und Befreiung des Protestantismus innerhalb seiner selbst, die Befestigung und Erweiterung des freien philosophischen Denkens und Forschens gegen alle hemmende Einsprache eifernden Pfaffenthums.

Was sich in Bildung und Literatur an aufstrebender Kraft regte, wuchs und erstarkte unter diesem belebenden Frühlingshauch sichtbar. Ist es mit Recht üblich, die sogenannten Literaturbriefe an die Spitze dieser neuen Literaturepoche zu stellen, so ist es ein sehr gewichtiges Zeugniß, daß Friedrich Nicolai, der Mitbegründer und Verleger dieser epochemachenden Zeitschrift, in dem urkundlichen Bericht, welchen er über die Entstehung derselben im Göttinger Magazin (1782. St. 3. S. 387 ff.) gegeben hat, ausdrücklich hervorhebt, es sei der damalige Krieg gewesen, welcher Alles mit Enthusiasmus angespannt habe. Erst durch den siebenjährigen Krieg ist Lessing sowohl als Dichter wie als Kritiker in Wahrheit Lessing geworden. Sogleich nach dem Kriege 1766, in demselben Jahr, in welchem Lessing's Laokoon erschien, entwirft Kant in den »Träumen eines Geistersehers« bereits die Grundzüge seiner weltbewegenden Lehre. Die Knaben und Jünglinge aber, denen diese große Zeit die Zeit ihrer ersten Ju-

gendeindrücke war, wurden die Schöpfer und Heroen unserer klassischen Dichtung.

Und doch waren diese großartigen Kriegsthaten für Friedrich nur der Anfang und Grund erneuter großartiger Friedensthätigkeit, der Antrieb der durchgreifendsten staatlichen Umgestaltungen und Verbesserungen.

Friedrich der Große ist in den langen Friedensjahren, welche seinem Alter zu Theil wurden, seinem Jugendideal eines friedlichen Volksbeglückers, das einst sein jugendliches Herz begeistert und erhoben hatte, in der glänzendsten Weise gerecht geworden. Gar manche herbe Erfahrung und Enttäuschung hatte sein Wesen verhärtet, und freudloser und vereinsamter, als es wohl jemals der lebensfrohe Jüngling von Rheinsberg gedacht hatte, verfloß in Sanssouci sein Mannes- und Greisenalter; aber noch schlug unter der kalten Oberfläche unverwandelt ein warmes Herz, dem die Sorge für die Unterthanen tiefstes Anliegen war. Es wird erzählt, daß Friedrich die Stelle seines Lieblingsdichters Racine im Britannicus (Act 4, Scene 3), in welcher Burrhus dem jungen Nero ins Herz redet, daß von des Fürsten Gutthun das öffentliche Glück abhange, und wie entzückend es sei, wenn der Fürst sich sagen könne, daß er überall geliebt und gesegnet werde, nie ohne größte Rührung mit Thränen im Auge gelesen habe.

Je trauriger durch die langen Kriegsleiden sein Land erschöpft und verödet war, um so emsiger wurden nun alle die weisen und weitgreifenden Pläne und Unternehmungen, welche der König sogleich nach der Beendigung der ersten schlesischen Kriege in Angriff genommen hatte, nunmehr rastlos weiter gebildet und zum Abschluß gebracht. Es bleibt ihm der unvergängliche Ruhm, der Schöpfer des modernen Rechtsstaats zu sein, insoweit ein solcher Rechtsstaat überhaupt ohne verfassungsmäßige Gliederung und Bürgschaft denkbar und durchführbar ist.

Trotz aller Mißgriffe im Einzelnen, wie vor Allem im drückenden Sperrsystem seiner befangenen volkswirthschaftlichen Ansichten und Maßregeln und in der einseitigen Bevorzugung des Adels, durch welche der große König auch seinerseits jenen übermüthigen Junkerdünkel genährt und gesteigert hat, unter dessen Selbstsucht und Anmaßlichkeit Preußen noch heute leidet, ist Friedrichs Regiment der aufgeklärte Despotismus in seiner segensreichsten Entfaltung. Es ist die väterlich fürsorgende Herrschaft eines Königthums, welches sich nicht als ein Mysterium von Gottes Gnaden, sondern als ein höchstes Amt und Ministerium im Auftrag und Dienst des Volkes betrachtet. Und weil dieses unbeschränkte patriarchalische Königthum auf die Nothwendigkeit der Dinge gestützt war, weil es an der Spitze der geistigen Bewegung seiner Zeit stand, schloß der Gehorsam der Unterthanen auch ein gewisses Gefühl und Bewußtsein der Freiheit nicht aus.

Es wurde für die Geschicke Deutschlands entscheidend, daß diese großartigen Reformen auch auf einen großen Theil der anderen deutschen Ländergebiete die glücklichste Rückwirkung übten. Sicher ist es zu viel gesagt, wenn man die merkwürdige Erscheinung, daß jetzt dieser aufgeklärte Despotismus die Runde durch fast alle Staaten des europäischen Festlandes macht, einzig oder doch vorzugsweise auf den ruhmreichen Vorgang Friedrichs des Großen zurückzuführen versucht hat. Die wachsende Macht und Ausbreitung der französischen Aufklärungsphilosophie hatte den fürstlichen Ehrgeiz hervorgelockt. Und namentlich bei den katholischen Fürsten und Staatsmännern war es die Eifersucht auf die unbehinderte Handhabung der fürstlichen Alleingewalt selbst, welche der Einführung erleuchteter Regierungsgrundsätze fördernd entgegenkam. Wie man nach den schreckhaften Erschütterungen der französischen Revolution gelernt hat, sich gegen die Ansprüche des Volks auf die wirksame Beihilfe der Kirche zu stützen, so

suchte man damals, als man noch nicht das Vordringen des Volks, sondern nur die Herrschsucht der Geistlichkeit fürchtete, umgekehrt in der Hebung der Volksaufklärung den wirksamsten Bundesgenossen gegen die Lästigkeit und Gefahr der hierarchischen Uebergriffe. Aber bei allem diesem Zusammenwirken günstiger Umstände ist der ganz unmittelbare Wetteifer mit Friedrich doch unverkennbar.

Freilich ist es wahr, daß die deutsche Fürstengeschichte der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts noch überreich an den allerärgerlichsten Schandthaten aller Art ist. Besonders in vielen kleineren Staaten wucherte nach wie vor jene liederliche und grausame Höflings- und Maitressenwirthschaft ungestört fort, von welcher Lessing's Emilia Galotti, Schiller's Kabale und Liebe und die meisten bürgerlichen Trauerspiele und Rührstücke jener Zeit ein so abstoßendes und leider doch so wahres Bild geben. Während des nordamerikanischen Freiheitskrieges war sogar noch jene nichtswürdige Seelenverkäuferei möglich, welche die dienstfähigen Mannschaften erbarmungslos gleich Sklaven in fremde Kriegsdienste verschacherte und obendrein froh war, wenn recht viele derselben fielen, weil mit der Zahl der Todten sich die Höhe des Blutgeldes steigerte. Aber trotzalledem ist es unleugbar, das helle Morgenroth eines neuen glückverheißenden Tages war über Deutschland aufgegangen. Nothgedrungen wurden selbst Friedrichs persönliche Gegner seine Schüler und Nachahmer. Schon Maria Theresia hatte in ihrer eifrigen Abschaffung aller Verwaltungsmißbräuche das System des Königs von Preußen, den sie bekämpfte und haßte, fortwährend im Auge; ihr Sohn, Joseph II., ist sogar an dem die gegebenen Naturbedingungen überspringenden tolldreisten Eifer, sein Vorbild zu überbieten, zu Grunde gegangen. Und neben diesen großen Lichtgestalten stehen Max Joseph von Baiern, Karl Friedrich von Baden, Leopold Friedrich Franz von Dessau, Herzog Ernst von Gotha, Karl Wilhelm Ferdinand von Braunschweig, der Kurfürst

Friedrich August von Sachsen, Karl August von Weimar, die Erzbischöfe von Bamberg, Würzburg, Mainz, Köln und Münster. Ueberall der gleiche Geist rührigsten und volksfreundlichsten Vorwärtsstrebens.

Dieser gewaltige Umschwung der Dinge ist es, warum wir auch in der Geschichte der deutschen Literatur von einem Zeitalter Friedrichs des Großen sprechen.

Wohl empfanden es die Zeitgenossen oft schmerzlich, daß die deutsche Muse von des großen Friedrichs Thron schutzlos und ungeehrt ging, während er in seiner einseitig französischen Geschmacksrichtung französische Schöngeister mit Geld und Gunst überschüttete; selbst bei Lessing sind mehrfach Spuren dieses gerechten Mißmuths. Nichtsdestoweniger hatten doch auch sie schon eine klare Einsicht in den engen Zusammenhang ihrer Bestrebungen mit den großen Bestrebungen des Königs. Die Schriften Nicolai's, Mendelssohn's, Sulzer's, Abbt's, Gleim's, Ramler's sind reich an solchen Zeugnissen. Besonders aber hat auch Kant in den verschiedensten Entwicklungsstufen seines langen und gewaltigen Lebens wiederholt dieser Dankempfindung warmen und lauten Ausdruck gegeben.

Am greifbarsten zeigt sich die erweckende Einwirkung Friedrichs in der Bewegung der Wissenschaft.

Hatte einst Christian Thomasius dem ersten preußischen König begeistert zugerufen, daß es die ungebundene Freiheit, ja die Freiheit sei, die allein dem Geist das rechte Leben gebe, und ohne welche der menschliche Verstand, er möge sonsten noch so viele Vortheile haben, gleichsam todt und entseelt zu sein scheine, und sagte in gleichem Sinn später Kant, zur Aufklärung werde nichts erfordert als Freiheit, und zwar die unschädlichste von allen, die Freiheit, von seiner Vernunft in allen Dingen Gebrauch zu machen, so war diese seltene Gunst der Freiheit jetzt der Wissenschaft, wenigstens der theologischen und philosophischen Forschung,

auf's glücklichste zu Theil geworden. Das Zeitalter Friedrichs ist die Blüthezeit des theologischen Rationalismus und der sogenannten Popularphilosophie, auf die man zwar jetzt vornehm herabzusehen gewohnt ist, die aber trotzalledem unentreißbar das unermeßliche Verdienst hat, die Ergebnisse der freien Wissenschaft in das Leben eingeführt und uns ein gebildetes Bürgerthum erzogen zu haben; das Zeitalter Friedrichs des Großen ist die Geburtsstätte der Kant'schen Philosophie, die der Grund- und Eckstein aller neueren Philosophie ist. Und weil die tiefbewegte Gegenwart wieder eine lebendig fortschreitende Geschichte hatte, erhob sich auch wieder der seit Jahrhunderten in Deutschland brachgelegene Sinn für geschichtliche Entwicklung, der Blick für organisches Werden, Wachsen und Sinken im Leben der Völker. Freilich ist es äußerst bezeichnend, daß, während England und Frankreich in Hume, Robertson, Gibbon, Voltaire und Montesquieu sogleich auf alle wichtigsten Fragen der politischen Geschichte eingehen, der Deutsche auch jetzt noch am liebsten und fast ausschließlich in der geschichtlichen Betrachtung und Schilderung stiller Gedanken und Empfindungen verharrt; Semler schreibt seine Kirchengeschichte der ersten christlichen Jahrhunderte, Winckelmann seine in der Großartigkeit ihrer Gesammtauffassung noch immer unübertroffene Kunstgeschichte. Aber in Justus Möser und zum Theil auch in Thomas Abbt liegen doch bereits Ansätze auch tieferer politischer Geschichtsschreibung. Im Jahre 1781 konnte Möser in seinem Schreiben über deutsche Sprache und Literatur mit Stolz sagen, der deutsche historische Stil habe sich in dem Verhältniß gebessert, als sich der preußische Name ausgezeichnet und uns unsere eigene Geschichte wichtiger und werther gemacht habe; würden wir erst mehr Nationalinteressen erhalten, dann würden wir auch die Begebenheiten mächtiger empfinden und fruchtbarer ausdrücken.

Nicht so unmittelbar, aber darum nicht minder tief war die

Einwirkung Friedrichs des Großen auf die lebendige Fortentwicklung der deutschen Dichtung.

Schwerlich hat Kästner, der alte Gottschedianer, die volle Tragweite seines glücklichen Wortspiels ermessen, als er in einem witzigen Epigramm einem hochmüthigen Franzosen das griechische Wort Hippokrene mit dem deutschen Wort Roßbach übersetzte. In der That aber sind jene glänzenden Thaten und Ereignisse, welche mit dem unvergeßlichen Siege bei Roßbach begannen, die Hippokrene, d. h. der unversiegliche Musenquell unserer deutschen Dichtung geworden. Bekannt und oft wiederholt ist der Goethe'sche Satz, daß bis dahin der deutschen Poesie der durchschlagende nationale Gehalt gefehlt habe; jede Nationaldichtung müsse schaal sein oder schaal werden, die nicht auf dem Menschlichsten ruhe, auf den Ereignissen der Völker und ihrer Hirten, wenn beide für Einen Mann stehen. Treffend hat Goethe in diesem Sinn an den erfreulichen Aufschwung der preußisch-patriotischen Lyrik erinnert; treffend hat er Lessing's Minna von Barnhelm in demselben Sinn die wahrste Ausgeburt des siebenjährigen Krieges genannt. Noch durchgreifender und nachhaltiger aber als dieser Gewinn neuer herzerhebender Stoffe, welche in jener künstlerisch unreifen Zeit doch nur der einzige Lessing in ihrer ganzen Bedeutung zu verwerthen verstand, wirkte die völlige Umstimmung des dichterischen Formgefühls, welche aus diesen großen Erlebnissen und Empfindungen entsprang. Es ist eine seltsame Ironie der Geschichte, daß grade Friedrich der Große, der einseitige Parteigänger des französischen Klassizismus und der entschiedene Verächter Shakespeare's am meisten dazu beigetragen hat, in Deutschland das Ansehen dieses französischen Klassizismus zu erschüttern und dem Eindringen Shakespeare's die Gemüther zu öffnen. Indem man in der unmittelbarsten Gegenwart und Wirklichkeit wieder Poesie erlebte, indem Thatkraft und Leidenschaft wieder in das eigene Herz trat, erwachte folgerichtig immer

mächtiger die unabweisliche Einsicht, daß Poesie und Naturwirklichkeit einander nicht widersprechen, sondern untrennbar zusammengehören und sich gegenseitig bedingen und fordern. In der Hamburger Dramaturgie trieb Lessing die französischen Dichter, besonders Corneille und Racine zu Paaren, wie einst der Sieger von Roßbach die französischen Heere zu Paaren getrieben hatte. Die deutsche Dichtung wagte wieder, vor Allem ächt volksthümlich sein zu wollen, und war sich bewußt, daß sie in diesem Streben nach volksthümlicher Wirkung nichtsdestoweniger die unverbrüchlichen Forderungen künstlerischer Idealität nicht aufgebe.

Jene berühmte und berüchtigte Schrift, welche Friedrich der Große 1780 am Abend seines Lebens über die deutsche Literatur schrieb, schließt mit den tiefempfundenen Worten, daß dereinst auch Deutschland seine klassischen Schriftsteller haben werde, ja daß diese schönen Tage unserer Literatur bereits nahe seien; wie Moses sehe er das gelobte Land, aber sein hohes Alter benehme ihm die Hoffnung, noch selbst in dasselbe einzuziehen.

Hätte Friedrich für den großen Aufschwung, welcher unter seinen Augen in der deutschen Literatur erfolgte, einen freieren und theilnehmenderen Blick gehabt, so hätte er gewußt, daß unter dem Zauber seines eigenen Banners ein großer Theil dieses gelobten Landes bereits erobert war.

Es war eine schöne und große Zeit, dieses von undankbaren Nachkommen so viel geschmähte Zeitalter der deutschen Aufklärung!

Das spornende Behagen, daß man im Vorschreiten und Aufsteigen sei, durchdrang alle Besten. Nicht ohne Rührung kann man jene merkwürdige »Gedächtnißurkunde« lesen, welche am 3. November 1856 in dem behufs einer Ausbesserung herabgenommenen Thurmknopf der Margarethenkirche zu Gotha gefun-

den wurde; sie stammt aus dem Jahre 1784. Sie lautet (vgl. Schiller und seine Zeit. Von Joh. Scherr. 1859. Prachtausgabe S. 54): »Unsere Tage füllten den glücklichsten Zeitraum des achtzehnten Jahrhunderts. Kaiser, Könige, Fürsten steigen von ihrer gefürchteten Höhe menschenfreundlich herab, verachten Pracht und Schimmer, werden Väter, Freunde und Vertraute ihres Volks. Die Religion zerreißt das Pfaffengewand und tritt in ihrer Göttlichkeit hervor. Aufklärung geht mit Riesenschritten. Tausende unserer Brüder und Schwestern, die in geheiligter Unthätigkeit lebten, werden dem Staat geschenkt. Glaubenshaß und Gewissenszwang sinken dahin; Menschenliebe und Freiheit im Denken gewinnen die Oberhand. Künste und Wissenschaften blühen, und tief dringen unsere Blicke in die Werkstatt der Natur. Handwerker nähern sich gleich den Künstlern der Vollkommenheit, nützliche Kenntnisse keimen in allen Ständen. Hier habt Ihr eine getreue Schilderung unserer Zeit. Blickt nicht stolz auf uns herab, wenn Ihr höher steht und weiter seht als wir; erkennt vielmehr aus dem gegebenen Gemälde, wie sehr wir mit Muth und Kraft Euren Standort emporhoben und stützten. Thut für Eure Nachkommenschaft ein Gleiches und seid glücklich!«

Gleichwohl können wir uns auch angesichts dieser großen Segnungen nicht verhehlen, daß dieses Zeitalter nichtsdestoweniger seine sehr bestimmten Schranken und Schwächen hatte, und daß die Literatur dieses Zeitalters, wie das Denkmal seiner Größe, so auch das Denkmal seiner Schwächen und Schranken ist.

Alles für das Volk, Nichts durch das Volk. Dieser Wahlspruch des aufgeklärten Despotismus sagt sattsam, wie auch in dieser neuen Staatsform Volk und Regierung noch ebenso durch eine weite und unüberspringbare Kluft von einander getrennt sind wie unter der rohsten fürstlichen Gewaltherrschaft. Ja, mit dem

guten Gewissen der pflichtgetreuen und wohlmeinenden väterlichen Absicht war in den Fürsten die Lust am selbstherrlichen Bevormunden und Gängeln des Volks sogar noch gestiegen. Die Regierung regiert Alles, und sie regiert Alles allein. Die letzten Reste der Selbstverwaltung in Gemeinden und Körperschaften werden vollends vernichtet; sie haben im Mechanismus dieser Staatsmaschine ebensowenig Raum als die alte mittelalterliche Ständevertretung. Raisonnirt so viel Ihr wollt und worüber Ihr wollt; nur gehorcht. Auch der aufgeklärte Despotismus kennt nicht Staatsbürger, sondern nur Unterthanen.

Solche Regierungsweise, welche den Staat nicht von unten aus dem Volke heraus, sondern einzig von oben in das Volk hinein baute, war am allerwenigsten geeignet, jene träge Gleichgültigkeit zu heben, mit welcher der Deutsche seit Jahrhunderten dem Lauf der öffentlichen Dinge gegenüberstand. Noch immer war um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts der Deutsche lediglich Privatmensch, welchem nicht nur alle Berechtigung und Möglichkeit, in die großen Fragen und Anliegen des öffentlichen Lebens selbstthätig eingreifen zu können, sondern selbst das Verständniß jenes tiefen Aristotelischen Gedankens, daß der Mensch seiner innersten Natur nach ein politisches Wesen sei, von Grund aus fehlte. Man jubelte und triumphirte, wie prächtig der alte Fritz die Franzosen und die Reichs-Reißausarmee geschlagen, wie wacker er selbst und seine fürstlichen Nacheiferer den wüsten Schutt der überkommenen Mißbräuche in Verwaltung und Rechtspflege beseitigten; aber Gutes und Schlimmes, Glück und Unglück, wurde wie Sonnenschein und Regen als unabänderliche Schickung betrachtet, bei welcher das Volk unter allen Umständen sich nur dankbar empfangend oder demüthig leidend zu verhalten habe.

Wo aber die Menschen nur ihr kleinliches und engbrüstiges Einzeldasein führen, wo nicht blos das sogenannte niedere Volk

sondern sogar die unendliche Mehrzahl der Gebildeten nicht von der ernsten und gemüthswarmen Theilnahme am lebendigen Zusammenhang des Ganzen getragen und über sich selbst hinausgehoben ist, da ist immer Gefahr, daß auch die häusliche und gesellschaftliche Sitte verengt und verkümmert. Das deutsche Familien- und Gesellschaftsleben des achtzehnten Jahrhunderts war arm und öde, herzlos und philisterhaft, oder kannte Gemüth und Phantasie nur in der kläglichen Verzerrung eitler Empfindelei und Selbstüberhebung. Beide Gebrechen scheinen einander zu widersprechen und haben doch dieselbe gemeinsame Wurzel. Auf der einen Seite steht die erschreckendste Steifheit und Unfreiheit, die für Ehrbarkeit gilt, in der That aber nichts als kalte Unnatur ist. Es hat für uns etwas Auffallendes und fast Unerklärliches, daß sich Freunde wie Klopstock und Gleim, wie Lessing und Mendelssohn und Nicolai, welche sich alle in den schönsten Jahren frischer Jugendhingebung kennen und lieben gelernt hatten, sich nicht mit Du, sondern ihr ganzes Leben hindurch mit Sie anreden. Selbst im Verkehr der Kinder mit den Aeltern verstummen die Naturlaute anschmiegender Kindesliebe vor der strengen Förmlichkeit naturwidrigster Unterwürfigkeit; jene Rauhheit und Rohheit, welche sich Friedrich Wilhelm I. gegen seinen genialen Sohn, den Kronprinzen, erlaubte, kehren unter gleichen Verhältnissen in kleinerem Maßstabe in allen Familien wieder. Wie merkwürdig unterthänig sind alle Briefe Lessing's an seine Aeltern, selbst noch die spätesten; denkt man an diese Briefe, so ist es tief rührend, wenn Lessing einmal in der Dramaturgie (Bd. 7, S. 90) sagt, der Name Mutter sei süß, aber Frau Mutter sei Honig mit Citronensaft, der herbe Titel ziehe das ganze, der Empfindung sich öffnende Herz wieder zusammen! Und unmittelbar neben dieser herzschnürenden Nüchternheit steht andererseits jene empfindsame Weinerlichkeit und Ueberschwenglichkeit, welcher nicht blos die Gellert und Klopstock

anheimfallen, sondern welcher sogar der klar verständige Lessing in seinem Jugenddrama »Miß Sara Sampson« seinen Zoll zahlt; steht jene geckenhafte Wichtigthuerei mit allen kleinsten persönlichen Erlebnissen und Verhältnissen, welche in den weitschweifigen Briefwechseln jener Zeit sich so unerträglich breit macht und Männer wie Gleim und Klopstock auf's allerärgerlichste verunstaltet; steht jenes abgeschmackte Sonderlingswesen, an welchem das achtzehnte Jahrhundert reicher als irgendeine andere Zeit ist, und welches man scharf im Auge behalten muß, um sich manche Ueberstürzungen und Zügellosigkeiten der sogenannten Sturm- und Drangperiode zu erklären.

Dieser Mangel politischen Sinns ist auch für den Gang der deutschen Aufklärungskämpfe verhängnißvoll geworden. In England und Frankreich waren diese Aufklärungskämpfe religiös und politisch zugleich; in Deutschland waren sie blos religiös. Eine nennenswerthe politische Tagespresse gab es nicht; und die wenigen fachwissenschaftlichen politischen Schriftsteller, welche Deutschland hatte, Justus Möser und Friedrich Karl von Moser, waren in der Art ihrer Wirksamkeit nur auf enge Kreise beschränkt. Selbst ein Lessing fertigte 1751, d. h. zu einer Zeit, da er in ästhetischen und religiösen Fragen schon durchaus auf eigenen Füßen stand, eine kleine französische Schrift politischen Inhalts mit den Worten ab (Bd. 3, S. 190), sie sei das Werk eines Gelehrten über Regierungskunst, das recht gut sein würde, wenn ein Gelehrter überhaupt der Regierungskunst gewachsen wäre; es sei aber angemessener, solchen Stoff Denen zu überlassen, welche die Vorsicht erwählte, ihn auszuüben, insbesondere demjenigen Geiste, den die Natur auch zum Weltweisen machen mußte, weil sie ihn zu einem Vorbild der Könige machen wollte. Die Folge so unpolitischen Sinnes war, daß, als in England die Juniusbriefe die öffentliche Meinung in die tiefste Aufregung versetzten, als in Frankreich die Einwirkungen Montesquieu's,

Rousseau's und der Encyklopädisten das Feuer schürten, das kurz darauf zur offenen Revolution aufflammte, als Amerika seinen großen Unabhängigkeits- und Freiheitskrieg kämpfte, man sich in Deutschland höchstens mit der Frage beschäftigte, ob der Staat etwas Zufälliges und darum Vorübergehendes, oder ob er ein nothwendiges Uebel sei. Von der Wirklichkeit unbefriedigt, stürzte man sich in jenen stürmenden Unmuth der durch Klopstock angeregten Freiheitsbegeisterung der sogenannten Sturm- und Drangperiode, welche sich in Prosa und Dichtung meist nur in flachem rhetorischem Schwulst bewegte, weil sie nirgends über den kahlen Gegensatz von Freiheit und Tyrannei hinauskam, oder man stürzte sich in unklarem Verlangen in die Bestrebungen und Pläne des Illuminatenordens, welche, insoweit sie auf Politik gerichtet waren, in unverstandener Rousseaubegeisterung Alles und Nichts wollten. Und weil unter der elendesten Kleinstaaterei der Begriff eines einheitlichen Deutschlands völlig verloren war, schwärmte und begeisterte man sich für das Ideal allgemeinen Weltbürgerthums, ohne eine Ahnung davon zu haben, daß die Hingebung an die großen Aufgaben der Menschheit die wärmste Bethätigung an den Anliegen und Kämpfen des Vaterlandes und des angeborenen Volksthums nicht ausschließt, daß der ächte und berechtigte Kosmopolitismus nicht eine Verneinung, sondern nur eine Verklärung der Vaterlandsliebe und des politischen Selbstgefühls ist. So fanden die Stürme der französischen Revolution in Deutschland ein politisch unmündiges Volk, das der Reaction der erschreckten Regierungen widerstandslos anheimfiel.

Und wer kann verkennen, daß auch jene zweite Seite, die Schwunglosigkeit und Kahlheit der sittlichen und gesellschaftlichen Zustände sich in der Bildung und Literatur dieses Zeitalters scharf ausgeprägt hat? Immer dasselbe einförmige Moralisiren in der Wissenschaft sowohl wie in der Dichtung. Das Höchste und Ei-

genartigste ächter Poesie war unter dem Druck so enger Anschauungsweise von Hause aus abgeschnitten. Es ist der unvergängliche Ruhm Lessing's, daß er mit seinem genialen kritischen Scharfblick die deutsche Dichtung wieder auf volksthümlichen Boden stellte, sie von den höfischen Banden des französischen Klassizismus erlöste und sie auf solche Muster und Richtungen verwies, unter deren Leitung allein sie sich lebensfähig und lebenskräftig entwickeln konnte. Es ist der unvergängliche Ruhm Lessing's, daß er die abstoßend kriminalistische Haltung des bürgerlichen Trauerspiels der Engländer, an welches er sich zunächst anlehnte, vom ersten Anbeginn vermied und zu den reinen, aus dem Wesen dieser Dichtart unverbrüchlich entspringenden Motiven der ewigen Gesetze des Familienlebens emporhob. Aber die höchsten Geheimnisse dichterischer Gestaltung sind doch auch ihm verschlossen. So bewunderungswürdig seine Dramen sind, sie bleiben insgesammt auf der Oberfläche moralisirender Rührung, sie greifen nicht hinein in die unergründlich geheimnißvolle Tiefe der bewegten Menschenbrust, die ihr Gesetz und darum ihre Tragik in sich selbst hat.

Die deutsche Bildung ist kräftig genug gewesen, auch diese Schranken allmälich zu überwinden.

Aus den tumultuarischen Gährungen der sogenannten Sturm- und Drangperiode klärte sich jenes hehre Ideal reinen und schönen, in sich harmonischen Menschendaseins, welches seinen tiefsten Ausdruck in der klassischen Dichtung Goethe's und Schiller's gefunden hat und seitdem die Lebensseele unseres gesammten Denkens und Empfindens geworden ist.

Und eben jetzt setzen wir unser bestes Blut daran, endlich auch ein politisches Volk zu werden.

Zweites Capitel.

Die Popularphilosophie und der theologische Rationalismus.

1.

Die Popularphilosophie.

Der Geist des Zweifels und der Neuerung, die Lust am selbständigen Prüfen und Durchdenken der überlieferten Glaubenslehre durchdrang am Anfang der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts Alle, welche überhaupt von den Wogen der raschströmenden Bildung berührt wurden.

In der vornehmen Welt herrschten die französischen Aufklärungsphilosophen. Man irrt, wenn man meint, Friedrich der Große habe mit seiner religiösen Freigeisterei in Deutschland vereinzelt gestanden. Thorschmid's und Trinius' Freidenkerlexica klagen bitter, unter den Officieren des siebenjährigen Krieges so viel Unglauben zu finden. Meist suchte man den König an Keckheit und Rücksichtslosigkeit sogar zu überbieten. Feder, der bekannte Göttinger Professor, erzählt in seiner Selbstbiographie (1825. S. 50), wie um das Jahr 1764 selbst in dem kleinen und abgelegenen Erlangen nur Voltaire, Rousseau und Helvetius die Klassiker der adlichen Gesellschaften waren; eine Dame pries ihm das berüchtigte Buch von Helvetius, gegen dessen ausschweifende Vertheidigung und Befürwortung der nichtswürdigsten Selbstsucht sowohl Friedrich der Große wie die meisten französischen Philosophen selbst mit gerechter Entrüstung in die

Schranken getreten waren, als die unverfälschteste Quelle des philosophischen Denkens; voilà la vraie philosophie, c'est là qu'il faut puiser. Moses Mendelssohn sagt im Vorbericht zu seinen Briefen »Ueber die Empfindungen« (Gesammelte Schriften 1843. Bd. 1, S. 109), früher habe man die Hoffnung hegen dürfen, daß Deutschland das richtig Denken dem frei Denken vorziehe; jetzt aber hätten auch in Deutschland die philosophischen Stutzer überhand genommen, und nur hie und da lebten noch einige rechtschaffene Weltweise gleichsam im Verborgenen, die sich kaum unterständen, ihre Häupter zu erheben und vielleicht auch endlich dem Strom würden nachgeben müssen.

Unter den Gelehrten aber und unter den Aufstrebenden des gebildeten Bürgerthums erblühten grade jetzt die Einwirkungen der Leibniz-Wolff'schen Philosophie und der englischen Freidenker am kräftigsten. Lesen wir die Lebensbeschreibungen der hervorragendsten und eingreifendsten Führer, die Lebensbeschreibungen Kant's, Lessing's, Nicolai's, Mendelssohn's, Abbt's und der Anderen, welche in diesen Reihen stehen, so sehen wir, wie es in der That das gemeinsame Bekenntniß Aller ist, wenn Mendelssohn in seiner ersten Jugendschrift (a. a. O. S. 128) begeistert ausruft: »Euch, Locke und Wolff, und Dir, unsterblicher Leibniz, stifte ich ein ewiges Denkmal in meinem Herzen; Euch selbst habe ich nie gekannt, allein Eure unvergänglichen Schriften, die von der großen Welt ungelesen bleiben und die ich in einsamen Stunden um Hilfe angefleht, haben mich auf den sicheren Weg zur wahren Weltweisheit, zur Erkenntniß meiner selbst und meines Ursprungs geleitet; sie haben die heiligen Wahrheiten in meine Seele gegraben, auf die sich meine Glückseligkeit gründet; sie haben mich erbaut!«

Hier, in diesem jungen Geschlecht, welches zur Zeit des siebenjährigen Kriegs an die Spitze der deutschen Aufklärungsliteratur trat, liegt der Ursprung jenes mächtigen Fortschritts,

durch welchen dieses Zeitalter für die gesammte deutsche Bildung so großartig epochemachend geworden ist. Während jene vornehmen Kreise mit ihrem blasirten Unglauben nur ein leichtfertiges und zweckloses Spiel trieben, setzten sich diese ernsten und gewissenhaften Denker das hochstrebende Ziel, die befreienden und läuternden Segnungen des wissenschaftlichen Denkens, welches sie der selbständigen und von aller theologischen Uebermacht und Beschränkung erlösten Philosophie verdankten, zur Grundlage und treibenden Kraft auch der allgemeinen Volkssitte und Denkart zu machen.

Wenn man heutzutage auf die Träger dieser sogenannten Popularphilosophie verächtlich herabzublicken pflegt, so ist allerdings zuzugestehen, daß die philosophische Einsicht derselben weder selbständig noch scharf durchgebildet ist. Wie mit Ausnahme Kant's, in dessen philosophischem Tiefsinn schon früh die Plane seiner großen Reform keimen, Keiner einen eigenen und neuen metaphysischen Standpunkt zu gewinnen weiß, so bleibt auch ihre religiöse Anschauungsweise durchaus innerhalb des von Locke und Wolff verkündeten Deismus. Von Spinoza hatte sich zwar eine dunkle Kunde erhalten, nicht sowohl durch den Spinozisten Edelmann, welcher auf seine Zeit wenig wirkte, als vielmehr durch Leibniz und Bayle und am meisten durch Wolff selbst, welcher ihn in allen wichtigsten Punkten ausführlich zu widerlegen suchte; aber die Zeit seiner Anerkennung und Wiedergeburt war noch nicht gekommen. Man betrachtete ihn, wie sich Moses Mendelssohn (a. a. O. S. 204) ausdrückt, als ein Opfer, das sich habe in den Abgrund stürzen müssen, um der Leibniz'schen Fortbildung der cartesischen Philosophie eine Warnung vor drohenden Abwegen zu sein. Und nicht minder scheute die nüchterne Bedächtigkeit dieser Popularphilosophen vor den materialistischen Neigungen der späteren englischen Freidenker und der französischen Materialisten zurück. Viele Stellen in Mendelssohn's Phädon und

Morgenstunden sind auf's bestimmteste gegen diese Ausschreitungen gerichtet. »Voltaire und Helvetius und die Herren Encyklopädisten« schreibt Mendelssohn in einem Briefe an Abbt vom 16. Februar 1765 (Bd. 5, S. 34), »haben durch ihre Zügellosigkeit gar manches gute Gemüth zum Aberglauben zurückgejagt und also ihrer eigenen Sache geschadet, während Shaftesbury und Rousseau mit ihrer natürlichen Religion und heiligen Sittenlehre für die geoffenbarte Religion weit gefährlicher sind«. Ja, dieser Deismus ist sogar weit entfernt von jener kühnen und rückhaltslosen Bekämpfung und Verneinung der Offenbarung, welche Hermann Samuel Reimarus in seiner sorgsam geheimgehaltenen Schrift bereits so nachdrücklich vollzogen hatte; gleich Locke und Wolff läßt auch der Deismus der deutschen Popularphilosophie die Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung unangetastet, anerkennt sie aber nur insoweit als maßgebend und unverfälscht, als sie mit der natürlichen Vernunftreligion übereinstimmt.

Garve, selbst einer der edelsten deutschen Popularphilosophen, hat die Grundlehren dieses Deismus kurz und klar in seinen »Vermischten Aufsätzen« (1800. Bd. 2, S. 225) in folgenden Satz zusammengefaßt: »Die Wahrheiten, die in der That den ganzen Körper unserer Dogmatik ausmachen, sind die Wahrheit von dem Dasein Gottes als eines verständigen und moralischen Wesens, die Wahrheit von der Unsterblichkeit der Seele, wodurch allein unser Streben nach Vollkommenheit einen erreichbaren Zweck erhält, und endlich die Wahrheit, daß nur durch moralische Verbesserung die Gnade Gottes erhalten und der Zustand nach diesem Leben glücklich werden könne.« Als Lessing und Kant über diese dürftigen und schwankenden Begriffsbestimmungen hinausgingen, wurden sie von ihren bisherigen Gesinnungs- und Strebensgenossen nicht mehr verstanden, und mitleidig belächelt oder offen angefeindet.

Jedoch die geschichtliche Bedeutung der deutschen Popularphilosophie liegt nicht in ihren rein wissenschaftlichen Leistungen,

sondern in ihrem tiefen und nachhaltigen Einfluß auf das unmittelbar handelnde werkthätige Leben.

Aus dem Gegensatz gegen die pfäffische Uebermacht hervorgegangen, ist ihr Kampf nach wie vor vorzugsweise gegen Alles gerichtet, was in den Meinungen und Gesinnungen der Menschen, in den Zuständen und Einrichtungen des Staates und der Gesellschaft dem neuen vorwärtsstrebenden Geist der religiösen Freiheit und Aufklärung als verderblicher Ueberrest vergangener Jahrhunderte hemmend entgegentritt. Es ist in den deutschen Aufklärern nicht der wilde fanatische Haß, mit welchem die französischen Aufklärungsphilosophen gegen das Christenthum eifern, denn der protestantische Theil Deutschlands ist in der glücklichen Lage, von den schlimmsten Fallstricken des Alles umgarnenden Jesuitismus verschont geblieben zu sein; die Angriffe der deutschen Aufklärer gehen nicht gegen das Christenthum selbst, sondern nur gegen das herrschsüchtige Kirchenthum. Aber innerhalb dieser Begrenzung ist die deutsche Aufklärung von unermüdlicher Zähigkeit und Thatkraft, und oft sogar von überraschender Kühnheit. Resewitz, ein achtbarer Mitkämpfer, bezeichnete den Kern dieser Bestrebungen treffend, als er bei Gelegenheit einer Besprechung der Predigten des berüchtigten Hamburger Hauptpastors Götze in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek (1768. Bd. 8, St. 1, S. 156) sagte: »Wir wollen der Intoleranz, diesem Ungeheuer, das alle Religion vertilgt, entgegengehen; wir wollen Meinungen, Vorurtheile und Aberglauben, welche nach unserer Einsicht dem wahren Christenthum schädlich sind und am meisten Freigeisterei veranlaßt haben und noch veranlassen, zu vertilgen suchen; wir wollen auf das verschiedene Gewicht theologischer Lehrsätze aufmerksam machen; wir wollen die Uebereinstimmung unserer Glaubenslehre mit der menschlichen Natur in's Licht setzen.« Nicolai, der Vielgeschmähte, konnte in der Vorrede zum sechsten Band seiner Reise durch Deutschland mit Recht von sich rühmen

daß er es sich in allen seinen Schriften zum besonderen Zweck gemacht habe, hierarchische Unterdrückung, Bigotterie und Aberglauben unverrückt zu bestreiten und die Rechte der Vernunft und die Freiheit zu denken auf's freimüthigste zu vertheidigen. Ja, Mendelssohn, selbst einer schmählich geknechteten Religionspartei angehörend, schreckt trotz der angeborenen Schüchternheit seines Naturells nicht vor der dringenden Forderung völliger Trennung von Staat und Kirche zurück, und hat mit dieser unabweislichen Forderung ein Ziel aufgestellt, an dessen allmälicher Verwirklichung wir noch heut unablässig arbeiten.

Wenn die deutsche Philosophie in ihrer Entwicklung seit Kant eine Weite und Freiheit des Denkens gewonnen hat, bei welcher die Wissenschaft aller anderen Völker jetzt lernbegierig in die Schule geht, wenn namentlich die religiöse Volksbildung Deutschlands, wenigstens die protestantische, trotz aller Hemmnisse und Beschränkungen, welche die kirchliche, politische und schöngeistige Reaction dem Vordringen des Rationalismus entgegengestellt hat und noch entgegenstellt, in der weitaus überwiegenden Mehrzahl der verschiedensten Stände und Volksschichten sich noch immer eine Freiheit und Unbefangenheit wahrt, mit welcher die Volksbildung keines anderen Landes sich auch nur annähernd vergleichen kann, so ist dieser hohe Vorzug lediglich dem gewichtigen Umstand zu danken, daß diese jetzt meist so gringschätzig belächelte deutsche Popularphilosophie sich unter dem Schutz gleichgesinnter und erleuchteter Regierungen und unter dem freudigen Entgegenkommen einer Volkskraft, welche den Protestantismus aus sich geboren hatte, den Boden freien Denkens und prüfender Vernunfterkenntniß breiter und gründlicher eroberte, als es die französische und englische Philosophie gegen die hierarchische Gewalt des Papstthums und der englischen Hochkirche jemals vermocht hat. Die wissenschaftliche Schwäche der deutschen Aufklärungsphilosophen war ihre geschichtliche Stärke. Nur dadurch drang

sie in die Massen. Es war eine stille und langsame Reform, aber eine tiefgreifende und unvertilgbare.

Und doch ist dieser Kampf gegen Glaubenssatzung und Pfaffenthum nicht die einzige Seite der deutschen Popularphilosophie, nicht einmal die hauptsächlichste. Wie der Popularphilosophie als die wahre theoretische Gottesgelahrtheit die Metaphysik galt, so als die wahre praktische die Moral.

In dieser moralisirenden Wendung der deutschen Popularphilosophie liegt der Grund, warum sie sich so gern mit Sokrates verglich. Man meinte, gleich ihm die Philosophie erst vom Himmel auf die Erde gerufen zu haben. Nicht blos Mendelssohn legte ihm seine Betrachtungen über Unsterblichkeit, und Eberhard einen Theil seiner neuen Sittenlehre in den Mund, sondern auch Sonnenfels, der Philosoph Oestreichs, strebt, wie sein eigener Ausdruck lautet, sich in den Charakter und die Umstände des ersten Märtyrers der Weltweisheit hineinzudenken und so zu reden, wie dieser in der Bildung des achtzehnten Jahrhunderts wahrscheinlich geredet haben würde.

Pope's bekanntes Wort, welches aus der ähnlichen Denkweise der englischen Aufklärungsphilosophie entsprungen war, »the proper study of mankind is man, des Menschen edelste Beschäftigung ist der Mensch«, ist nach dieser Seite auch der Wahlspruch der deutschen Popularphilosophie. Man kann kaum irgendeinen Schriftsteller dieser Richtung aufschlagen, ohne diesem Spruch in den mannichfachsten Uebersetzungen und Wiederholungen zu begegnen. Der Mensch, sein Wesen und seine Bestimmung, seine Stellung und Bethätigung in seiner selbstgeschaffenen Welt, wird der Gegenstand der sorgfältigsten und allseitigsten Prüfung und Untersuchung, und man legt offen und rückhaltslos die Hand ans Werk, wenn sich zeigt, daß die bestehende Wirklichkeit mit den Rechten und Ansprüchen dieser unverbrüchlichen Wesensbestimmung nicht übereinstimmt.

Einerseits daher die vorwiegende Lust an der psychologischen Zergliederung der moralischen und ästhetischen Empfindungen, welche meist noch ganz unterschiedslos untereinandergeworfen werden. Und andererseits das thatkräftig Reformatorische, das sich besonders in der Hebung des öffentlichen und häuslichen Erziehungswesens und in der emsigen Bemühung um die gesellschaftliche und wirthschaftliche Befreiung der unteren Volksklassen äußert.

Die Geschichte der englischen und französischen Aufklärung hat einen bewegteren politischen Hintergrund und ist darum durch die hervorstechendere Eigenart der auftretenden Charaktere und durch die größere Mannichfaltigkeit ihrer Verwicklungen und Parteigegensätze dramatisch lebendiger; aber wo ist dort jene Hoheit und Reinheit der Seele, welche in Deutschland einen Nathan den Weisen erzeugt und dieses wunderbare Dichtwerk zum monumentalen Abschluß des gesammten Aufklärungszeitalters macht?

Wer noch selbst das Glück gehabt hat, Menschen zu kennen und zu lieben, die unter den Eindrücken dieser mächtigen Zeit geboren und erzogen waren, der weiß aus unvergeßlicher Erfahrung, wie dieser Geist heller Verständigkeit, schlichter und selbstloser Tüchtigkeit, dieser wohlthuende Geist stillwaltender Liebe und Menschenfreundlichkeit immer weiter und weiter alle Kreise durchdrungen und eine Einfachheit und Milde der Gesinnung erweckt und verbreitet hatte, welche wir Nachgeborenen unter dem Drang und Trubel künstlicherer Lebensverhältnisse uns nicht in gleicher Weise erhalten haben.

2.

Friedrich Nicolai und seine Zeitschriften, besonders die Allgemeine Deutsche Bibliothek.

Literaturrichtungen, welche auf die Massen wirken wollen, sind ihrer innersten Natur nach hauptsächlich auf Zeitschriften gewiesen. Dies ist der Grund, warum Friedrich Nicolai, welcher Schriftsteller und Buchhändler zugleich war, und seine schriftstellerische und geschäftliche Thätigkeit mit Vorliebe der Leitung und Herausgabe großer Zeitschriften zuwendete, in der Geschichte des deutschen Aufklärungszeitalters eine so bedeutende Stellung einnimmt.

Christoph Friedrich Nicolai war am 18. März 1733 zu Berlin geboren; er war der Sohn eines Buchhändlers. Seine erste Erziehung hatte er auf der Waisenhausschule zu Halle erhalten. Wie die meisten französischen Aufklärer unmittelbar aus den Jesuitenschulen hervorgingen, so wurde auch Nicolai, wie er in einem von Göckingk in Nicolai's Leben (1820. S. 5) mitgetheilten autobiographischen Bruchstück und in der von ihm selbst herausgegebenen Schrift »Ueber seine gelehrte Bildung« (1799. S. 22) erzählt, von diesen pietistischen Eindrücken so sehr zurückgeschreckt, daß seine Neigung, jede Schaustellung der Religion als selbstsüchtige Heuchelei zu verdammen, bereits aus dieser ersten Jugendzeit stammt. Die feste Bestimmtheit seiner Naturanlage erhielt die ihr zusagende Richtung, als er darauf auf die Realschule zu Berlin gebracht wurde und in den Jahren 1749—1751 als Buchhändlerlehrling in Frankfurt an der Oder Gelegenheit gewann, in dem anregenden Verkehr mit eini-

gen Schülern des Aesthetikers Alexander Gottlieb Baumgarten alle jene großen Fragen kennen zu lernen, welche eben damals für das dichterische und philosophische Aufstreben Deutschlands die brennendsten Bildungsfragen waren. Mit höchster Bewunderung las und übersetzte er Homer und die englischen Dichter, besonders Milton und Thomson; mit unermüdlicher Wißbegier vertiefte er sich in die Wolff'sche Philosophie, in Bayle, Cartesius und Locke. Unversehens war aus dem Buchhändlerlehrling ein Gelehrter geworden. Im Januar 1752 kehrte Nicolai in das älterliche Haus nach Berlin zurück. Im Februar desselben Jahres starb sein Vater, und die Buchhandlung wurde von Nicolai's ältestem Bruder übernommen. Nicolai blieb bis zum März 1758 als Gehilfe in derselben, begann aber sofort eine sehr betriebsame und erfolgreiche schriftstellerische Thätigkeit.

Es ist einer der augenfälligsten Beweise für die tiefe Erregung der Geister, welche die Streitigkeiten zwischen Gottsched und Bodmer in Deutschland hervorgerufen hatten, wenn man sieht, daß Nicolai, der später, als die goldene Zeit deutscher Dichtung erblühte, seinen Mangel an dichterischem Sinn so traurig enthüllte, sich in seinen ersten Schriften und schriftstellerischen Unternehmungen vorzugsweise auf dem Gebiet der Kunstkritik bewegte.

Ja, es gehört Nicolai unbestreitbar sogar das Verdienst, der Erste gewesen zu sein, welcher mit und neben Lessing diese neue Zeit vorbereitete.

Nicolai's frühste Schrift, im Jahre 1753 ohne seinen Namen erschienen, war eine Vertheidigung Milton's gegen Gottsched, welcher 1752 im zweiten Band des »Neuesten aus der anmuthigen Gelehrsamkeit« auf Grund einer albernen englischen Schrift die Behauptung aufgestellt hatte, Milton habe sein verlorenes Paradies aus lateinischen Schriftstellern zusammengestohlen. Im Jahre 1755 folgte, ebenfalls ohne seinen Namen, aber

von seinem Bruder, dem Frankfurter Professor Gottlob Samuel Nicolai mit einer Vorrede eingeleitet, eine zweite größere und selbständigere Schrift: »Briefe über den itzigen Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland«. Es zeigte sich, daß man Gegner Gottsched's sein könne, ohne darum ein Anhänger der Schweizer zu sein. Beiden streitenden Parteien überlegen sucht diese Schrift unabhängig nach einem neuen und höheren Standpunkt.

Auch Gottsched wird hier wegen seiner beschränkten Kunstlehre, wegen seiner maßlosen Anfeindung der Oper, wegen seiner hinterlistigen Art der Kampfführung auf's herbste angegriffen. Aber nachdrücklicher ist dennoch der Angriff gegen die Schweizer. Wie mußten die lobgewohnten Schweizer auffahren, wenn sie sich (S. 56) hier mit den Rathsherren eines kleinen Städtchens verglichen sahen, die, weil sie in ihrem engen Bezirk die Vornehmsten seien, nun auch die Bewunderung und den Beifall der ganzen Welt zu haben meinen! Mit nächstem Bezug auf Bodmer's christliche Epen wurde noch derber (S. 170) gesagt, daß, da ein episches Gedicht für ein Meisterstück menschlichen Witzes zu halten sei, ein Poet, der nicht aufhören könne, mehrere Epen zu schreiben, entweder ein außerordentliches Wunderwerk der Natur oder ein sehr enthusiastischer Liebhaber seiner selbst sein müsse. Young habe einen Dichter, der bei seinem zehnten epischen Gedicht sei, eine geschwätzige Weiberzunge genannt, welche Jahrhunderte fortlaufe, ohne aufgezogen zu werden. Und wie scharfblickend war es, als diese Schrift (S. 66) gegen Wieland, der unter der Obhut Bodmer's dieselben seraphischen Töne anstimmte, das schneidende Wort sprach: »Die Muse des Herrn Wieland ist ein junges Mädchen, das auch die Betschwester spielen will und sich der alten Wittwe zu Gefallen in ein altväterisches Käppchen einhüllt, welches ihr doch gar nicht kleiden will; sie bemühet sich, eine verständige erfahrene Miene anzunehmen, unter der ihre jugend-

liche Unbedachtsamkeit nur gar zu leicht hervorleuchtet, und es wäre ein ewiges Spektakel, wenn diese junge Frömmigkeitslehrerin noch wieder zu einer munteren Modeschönheit würde!« Zugleich sucht diese Schrift nach den Mitteln und Wegen einer besseren Zukunft der deutschen Dichtung. Das eine Mittel, heißt es, liege besonders im Drama, das nur gehoben werden könne, wenn man sich (S. 119) Shakespeare und überhaupt die englischen Schauspiele für die Wahrheit, Mannichfaltigkeit und Stärke der Charakterzeichnung zum unverbrüchlichen Muster nehme. Und das andere Mittel, fährt Nicolai fort (S. 187) sei die strengere Handhabung der Kritik. Es sei der nächste Weg zu einem verderbten Geschmack, wenn man das Mittelmäßige für erträglich halte.

Form und Inhalt dieser Schrift ist zum Theil auf die Anregung Lessing's zurückzuführen. Nicht blos, daß die Anwendung des leichten Brieftons auf kritische Verhandlungen sehr bestimmt an die Briefe Lessing's erinnern, welche kurz vorher in dessen kleinen Schriften erschienen waren, sondern, was von noch größerem Gewicht ist, in den von Lessing geschriebenen Literaturberichten der Vossischen Zeitung, welche Nicolai sicher alltäglich las, findet sich auch bereits genau dieselbe besonnene Würdigung der Gottschedianer und der Schweizer, und die Nothwendigkeit, sich über beide Einseitigkeiten zu erheben, obgleich minder schroff und nicht so in das Einzelne gehend. Die Zeitgenossen hatten ein richtiges Gefühl von diesem Zusammenhang; Lessing wurde sogar, wie aus einem Brief Lessing's an Ramler vom 11. December 1755 (Bd. 12, S. 36) hervorgeht, von Einigen eine Zeitlang für den Verfasser gehalten. Unter diesen Umständen schwindet zwar einigermaßen das Erstaunen, daß, wie Nicolai in einem seiner späteren Aufsätze (Götting. Magazin 1782. St. 3, S. 394) nicht ohne Selbstgefälligkeit sagt, ein junger Mensch, der mit Niemand in Verbindung war, so fest und ohne Um=

schweif aus seinem Winkel herausreden konnte; aber nichtsdestoweniger bleibt die Thatsache, daß Nicolai damals der Einzige war, welcher mit Lessing auf gleichem Boden stand, unbestreitbar. Diese Schrift wurde daher auch der Anlaß der persönlichen Bekanntschaft und Freundschaft Lessing's und Nicolai's. Es bezeugt die unbedingte Anerkennung von Seiten Lessing's, daß er mehrfach sogar noch in den Literaturbriefen, wie z. B. in dem Bericht über die Rückkehr Wieland's von der Christlichkeit zu frohem Weltsinn, unmittelbar an die hier ausgesprochenen Urtheile Nicolai's anknüpfte.

Auch die nächstfolgenden Jahre waren noch vorzugsweise der sogenannten schönen Literatur und den Künsten gewidmet. Namentlich durch Winckelmann's erste Schriften wurde Nicolai für die bildende Kunst angeregt und erwarb sich eine Kunstkenntniß, welche, obgleich im Geschmack der Zeit befangen, später in seinem Reisebuch über Deutschland sich sehr vortheilhaft geltend macht; und in der Musik erreichte er eine Reife der Einsicht und des Urtheils, welche noch heut seine gelegentlichen musikalischen Aeußerungen als höchst werthvoll erscheinen läßt.

Waren schon jene »Briefe über den itzigen Zustand der schönen Wissenschaften« von vorwiegend journalistischer Haltung gewesen, so trat jetzt diese für sein ganzes Leben und Wirken entscheidende journalistische Neigung Nicolai's noch bestimmter in der Gründung einer eigenen Zeitschrift hervor. Im August 1756 wurde von ihm, und zwar ebenfalls wieder ohne seinen Namen, bei Lange in Berlin die »Vorläufige Nachricht« einer »Bibliothek für die Liebhaber der schönen Wissenschaften« ausgegeben. Aber die Kriegsereignisse schreckten den Verleger zurück; endlich gewann Lessing nach mancher vergeblichen Bemühung Gottfried Dyk in Leipzig für das Unternehmen. Zur Ostermesse 1757 erschien die angekündigte Zeitschrift unter dem veränderten Titel: »Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste«.

Nicolai hatte sich zu diesem Behuf mit Moses Mendelssohn verbunden, den er kurz zuvor durch Lessing's Vermittlung kennen gelernt hatte. Beide sind auch die ganze Zeit hindurch die vornehmsten, ja die einzigen Mitarbeiter geblieben. Lessing, seit dem October 1755 von Berlin nach Leipzig übergesiedelt, war grade damals in einer Stimmung stillen Sammelns und Vorbereitens, welche Ewald von Kleist treffend schildert, wenn er in einem Briefe an Gleim vom 27. Januar 1758 sagt, man bekomme von Lessing's Arbeiten keinen Buchstaben zu sehen, vielleicht gebe er mit einem Mal wieder ganze Bände heraus, wie seine Gewohnheit sei. Lessing betheiligte sich daher (vergl. Danzel in Prutz' Literar.-histor. Taschenbuch 1848. S. 261 ff.) nur mit wenigen und nicht einmal sehr bedeutenden Beiträgen; aber er überwachte, wie aus dem gleichzeitigen Briefwechsel der drei Freunde hervorgeht, die Correctur, und wo es nöthig schien, sogar einen Theil der Redaktion.

Diese »Bibliothek der schönen Wissenschaften« hat in ihrer Art sehr fördernd gewirkt. Freilich ist es eng und dürftig, wenn wir unablässig nach wie vor nur das Moralisirende und Lehrhafte als einzigen und höchsten Endzweck der Dichtung und Kunst hingestellt sehen; freilich erscheint es altväterisch und zopfig, wenn die Kritik im Widerspruch mit der Ankündigung, welche gesagt hatte, daß sie der Gewohnheit der deutschen witzigen Köpfe, einander nur immer zu streicheln und über alle Maßen zu loben, nicht folgen wolle, selbst den mittelmäßigsten Machwerken gegenüber noch immer bis zur Kritiklosigkeit zahm und unsicher bleibt. Es verräth sich überall, daß die Herausgeber selbst erst Anfänger sind und daß sie nicht genug eigenartig künstlerischen Sinn haben, um die mangelnde Kenntniß und Einsicht durch richtiges Gefühl zu ergänzen. Die Zeitgenossen aber hatten eine Zeitschrift von ähnlich großem Stil und von gleicher Vielseitigkeit noch nicht gesehen. Selbständige kunsttheoretische Abhandlungen

wechselten mit kürzeren Besprechungen der laufenden Neuigkeiten. Die hauptsächlichsten Bemühungen der Verfasser gingen zwar, um Nicolai's eigene Worte (Bd. 1, St. 1, S. 4) beizubehalten, auf die Beredtsamkeit und die Dichtkunst; weil sie aber überzeugt waren, daß »die schönen Künste durch die genausten Bande miteinander verknüpft« seien, so wurden »auch Malerei, Kupferstecher-, Bildhauer- und Baukunst, wie auch Musik und Tanzkunst« in Betracht gezogen; mit der besonderen Absicht, zu zeigen, »daß des Eigenen ohnerachtet, das jede Kunst für sich habe, dennoch alle Künste in ihren Grundregeln übereinstimmen.« Und zwar beschränkten sich diese bunten Nachrichten und Besprechungen nicht blos auf Deutschland, sondern umfaßten auch das Ausland, besonders die Kunst und Dichtung der Engländer, Franzosen und Italiener. Jedoch am lebhaftesten griff diese Bibliothek der schönen Wissenschaften vornehmlich dadurch in die Bewegung der Zeit ein, daß sie sich mit dem ausgesprochensten Eifer grade der wichtigsten Literaturfrage, der lebendigen Fortentwicklung des deutschen Dramas, bemächtigte. Die Ankündigung Nicolai's sagte (S. 11): »Wir werden uns, sowie der Verbesserung, also auch der Geschichte des deutschen Theaters besonders befleißigen. Wir hoffen hiermit bei unseren Lesern um desto mehr Dank zu verdienen, da Herr Lessing, ein Mann, dessen Feder dazu ohnstreitig weit geschickter gewesen wäre, als die unsrige, diesen gemeinnützigen Gegenstand aus einer fast zu tadelnden Bescheidenheit aus seiner Theatralischen Bibliothek verbannt hat. Und da in der gedachten Theatralischen Bibliothek wenig oder gar keine Nachrichten von auswärtigen Schaubühnen angetroffen werden, so werden wir von Zeit zu Zeit einige einfließen lassen, und wir hoffen besonders von den neuesten Begebenheiten des französischen Theaters ordentliche Nachricht geben zu können, wie auch das engländische Theater aus einem solchen Augenpunkte zu zeigen, daß man sehen wird, wie schätzbar es ist, und wie elend die Ur-

theile einiger seichten Köpfe sind, die es verachten, ohne es anders zu kennen als aus den Machtsprüchen eingebildeter Kunstrichter, die weder das Theater überhaupt noch die Sprache und das Genie der engländischen Nation zu beurtheilen wissen.« Nicolai hat dieser Ankündigung redlich Wort gehalten. Sogleich das erste Heft der Zeitschrift wurde mit einer Abhandlung Nicolai's über das Trauerspiel eröffnet, welche den Anlaß zu den langen brieflichen Verhandlungen Lessing's, Mendelssohn's und Nicolai's über denselben Gegenstand gab. Ebenso bringen alle folgenden Hefte ausführliche Besprechungen dramatischer Dichtwerke, wie des Kaufmanns von London und der Goldoni'schen Lustspiele. Ja, Nicolai, der alljährlich für jeden Band nur hundert Thaler Honorar für sich und seine Mitarbeiter erhielt, setzte sogar einen jährlichen Preis von fünfzig Thalern für das beste Trauerspiel aus. So nutzlos solche Preisausschreibungen für die absterbende dramatische Begabung der Gegenwart sind, so erweckend waren sie für die emporblühenden Anfänge jener dramatischen Jugendzeit. Lessing's Briefe (Bd. 12, S. 100. 104) bezeugen, wie hier sogar der erste Keim von Lessing's Emilia Galotti liegt.

Gleichwohl war die Bibliothek der schönen Wissenschaften nur von kurzer Dauer.

Nur die zwei ersten Jahrgänge, d. h. die vier ersten Bände erschienen unter Nicolai's Leitung. Eben war Nicolai aus der Buchhandlung ausgetreten, um unterstützt von einem kleinen Vermögen ganz ausschließlich schriftstellerischer Thätigkeit zu leben; da sah er sich plötzlich durch den im Herbst 1758 erfolgten Tod seines ältesten Bruders genöthigt, sich an die Spitze der ererbten Buchhandlung zu stellen. Mangel an Zeit und wahrscheinlich auch die Erwägung, daß es unpassend sei, eine von ihm geleitete Zeitschrift in fremdem Verlag erscheinen zu lassen, bestimmten ihn, die Bibliothek aufzugeben. Nach vielfachen Verhandlungen ließ sich Christian Felix Weiße zur Uebernahme der-

selben bereit finden. Im Jahre 1765 verwandelte sie sich in eine »Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und Künste«. In dieser Gestalt hat sie bis 1806 fortgedauert; nicht bedeutend, aber weitverbreitet.

Aber schon am 4. Januar 1759 trat in Nicolai's Verlag eine neue Zeitschrift hervor.

Es sind die berühmten Literaturbriefe oder, wie der vollständige Titel lautet, Briefe, die neueste Literatur betreffend.

Christian Felix Weiße erzählt in seiner Selbstbiographie (S. 52), daß ihm dieses Verfahren Nicolai's nicht redlich dünkte; die neue Zeitschrift erschien ihm anfangs als die unmittelbare Fortsetzung der Bibliothek der schönen Wissenschaften, nur in anderer Form und in anderem Verlag. Doch war dieser Verdacht der Hinterhaltigkeit nicht gegründet. Die Literaturbriefe hatten eine durchaus verschiedene Richtung und Absicht. Das Haupt dieses neuen Unternehmens war, wenigstens für den Anfang, nicht Nicolai, sondern Lessing. Seit dem Mai 1758 war Lessing wieder nach Berlin zurückgekehrt. Hier lebten jetzt die drei Freunde, Lessing, Moses Mendelssohn und Nicolai, im innigsten persönlichen Verkehr und in lebendigster gegenseitiger Anregung; alle Drei standen in vollster Jugendkraft, in drängender Thatenlust. Wie natürlich daher, daß der Gedanke gemeinsamen schriftstellerischen Zusammenwirkens lebhaft in ihnen erwachte und endlich zur Ausführung gebracht wurde. Nicolai berichtet die Veranlassung (Götting. Magazin 1782. St. 3, S. 395 ff., vgl. J. G. Herder's Lebensbild. Bd. 1, 2. S. 393 ff.) in folgender Weise: »Im November 1758 war ich einmal mit Lessing zusammen, als auf eine neu herausgekommene Schrift eines noch lebenden Autors die Rede kam. Wir hatten mancherlei daran auszusetzen. Ich weiß nicht mehr, wer von uns beiden zuerst wieder das zu schreibende Journal, von dem wir mehrmals gesprochen hatten, auf's Tapet brachte. Diesmal redeten wir doch

ernstlicher davon; denn wir betrachteten die Schwierigkeiten einer solchen Arbeit, welche wenigen Verfassern bald zu beschwerlich werden mußte, wovon ich schon bei der Bibliothek der schönen Wissenschaften die Erfahrung hatte. Wir kamen überein, daß wir ein solches Werk nicht ausführen konnten, und doch wünschten wir, es möchte ausgeführt werden. Endlich fiel mir ein, wir könnten in Briefen niederschreiben, was wir in unseren täglichen Unterredungen sagen; wir wollen uns keinen bestimmten Zweck vorstellen, wollen anfangen, wenn es uns gefällt, aufhören, wenn es uns gefällt, reden, wovon es uns gefällt, grade so wie wir es machen, wenn wir zusammen plaudern. Dieser Vorschlag gefiel Lessing, und er ward auf der Stelle näher bestimmt. Es ward beschlossen, die Literatur seit dem Anfang des Krieges zu übersehen und diese Uebersicht bis zum Frieden fortzusetzen, den man damals nicht weit entfernt glaubte. Der Gedanke, an einen verwundeten Offizier zu schreiben, gehört ganz Lessing an; denn, sagte er, wie leicht kann Kleist verwundet werden, so sollen die Briefe an ihn gerichtet sein.« Eine Zeitschrift aber, deren Seele und Antrieb Lessing war, konnte nicht gedankenlos nachahmend nur auf dem ausgefahrenen Gleise der von Nicolai geleiteten Bibliothek der schönen Wissenschaften fortfahren; zumal jetzt nicht, nachdem Lessing einen Standpunkt gewonnen hatte, welcher den Standpunkt des einstigen Feuilletonisten der Vossischen Zeitung und des Herausgebers der Theatralischen Bibliothek weit überragte.

Für eine unmittelbar eingreifende Wirksamkeit, wie sie Lessing beabsichtigte, war der Plan der Bibliothek der schönen Wissenschaften zu unbestimmt und zu umfassend gewesen. Die Ausdehnung über alle Künste und die gleichmäßige Betrachtung des Literatur- und Kunstlebens aller Länder und Zeiten, so anregend und belehrend sie sein mochte, hatte das Nöthigste und Dringlichste, die Prüfung und Fortbildung der deutschen Dichtung und Wissenschaft,

wesentlich beeinträchtigt und verkümmert; von fünf und siebzig größeren Abhandlungen war auf die deutsche Literatur kaum der vierte Theil gekommen. Lessing setzte den Literaturbriefen von Hause aus weit engere Grenzen. Nicht alle Länder, sondern nur Deutschland; nicht alle Künste, sondern nur Dichtung und Wissenschaft. Und auch diese ausschließliche Betrachtung der deutschen Wissenschaft und Dichtung soll nicht zugleich geschichtlich und auf die Vergangenheit zurückgehend, sondern nur kritisch auf die wichtigsten neuen Erscheinungen gerichtet sein. Diese enge Begrenzung der Literaturbriefe aber ist ihre eigenste Kraft und Bedeutung. Hier zum ersten Mal bethätigte sich Lessing's Wesen in seiner vollsten Reife. Jugendfrisch, zornmüthig, furchtlos, herausfordernd schlägt sein gewaltiges Wort wie ein reinigender Blitz in die schwüle Stickluft der ihn ringsumgebenden aufgespreizten Mittelmäßigkeit. Aus jeder Zeile spricht die gehobene Stimmung des siebenjährigen Krieges; Christian Felix Weiße vergleicht die Bestürzung, welche die Literaturbriefe hervorbrachten, mit dem Schrecken, der den preußischen Soldaten in der Schlacht vorherging. Aus der Geschichte Wieland's sehen wir, wie heilsam diese Strenge auf gar manchen Irrenden und Leichtfertigen wirkte. Zugleich aber war diese Kritik eine im höchsten Sinn schöpferische. Das Banner Shakespeare's, das man bisher nur dunkel und aus der Ferne geschaut hatte, entfaltete sich in seiner Reinheit und Mächtigkeit und wurde dem regen Verlangen nach Natur und Volksthümlichkeit fortan das feste, aus allen Kräften zu erstrebende Vorbild. Und dabei ist über dieser großartigen Einwirkung der Literaturbriefe auf unsere Dichtung nicht das tiefe und nachhaltige Verdienst zu übersehen, das sie auch ihrerseits sich zugleich um die religiöse und philosophische Aufklärung erwarben. Wie schon Lessing selbst in einer Reihe der herrlichsten Erörterungen die Anmaßlichkeit der neumodischen Theologie züchtigt, welche von den alten Glaubens-

überlieferungen abweicht und doch die alte pfäffische Aufdringlichkeit und Störrigkeit beibehält, so steht ihm besonders nach dieser Richtung hin Moses Mendelssohn, welcher den philosophischen Theil der Zeitschrift übernommen hatte, tapfer zur Seite. Von der hinreißenden Gewalt seines großen Freundes über sich selbst hinausgehoben, ist Mendelssohn hier so kühn und selbständig und aus sich herausgehend, daß, wer ein richtiges Bild von Mendelssohn gewinnen will, ihn besonders auch nach seinen Beiträgen zu den Literaturbriefen, nicht blos nach seinem Phädon und den Morgenstunden beurtheilen muß. Kein Wunder, daß die Gegner höhnten, die Literaturbriefe seien das Werk von Juden und Freigeistern. Es wurde für das Schicksal der Literaturbriefe entscheidend, daß Lessing seine wesentliche und bestimmende Theilnahme bereits mit dem Abschluß des sechsten Bandes beendete. Lessing ging 1760 nach Breslau; von dort hat er nur einige vereinzelte kleinere Aufsätze geliefert. Moses Mendelssohn steigerte seine Thätigkeit; Nicolai, wegen der neuen Einrichtung und Vergrößerung seiner buchhändlerischen Geschäfte bisher nur ein sehr karger Mitarbeiter, betheiligte sich reger. Beide aber fühlten, wie sie in ihren Briefen an Lessing (Lachm. Bd. 13, S. 114. 116) eingestehen, daß sie für sich allein der großen Aufgabe auf die Dauer nicht gewachsen seien. Auf Moses Mendelssohn's Vorschlag wurde seit dem achten Bande Thomas Abbt, welcher so eben durch seine Schrift vom Tod für das Vaterland die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hatte, herangezogen; er schloß sich den Literaturbriefen so warm und emsig an, daß, wenn Nicolai in jenem Bericht mit Recht sagt, Abbt habe eigentlich erst in den Literaturbriefen seine Schreibart gebildet, umgekehrt mit nicht minderem Recht zu sagen ist, ohne Abbt sei die Fortsetzung der Literaturbriefe gar nicht möglich gewesen. Sodann traten Resewitz und Grillo ein; auch finden sich zwei Aufsätze von Sulzer. Noch immer waltete die rückhaltsloseste

Freimüthigkeit und das ernsteste Streben; keine andere Zeitschrift, so viele deren auch aufschossen, konnte sich an Breite und Tiefe der Wirksamkeit mit den Literaturbriefen messen. Allein seit Lessing's Zurücktritt war trotzalledem eine sehr bedeutsame Wandlung geschehen. Vielleicht von den Mitarbeitern anfänglich selbst unbemerkt hatte immer mehr und mehr die theologische und moralisirende Aufklärung das entschiedene Uebergewicht über die Betrachtung der Dichtung gewonnen. Es werden zwar nach wie vor die beachtenswerthesten neuen Dichtwerke mit Umsicht und Strenge beurtheilt; die Literaturbriefe sollten, wie Moses Mendelssohn (Bd. 5, S. 276) an Abbt schreibt, da sie wie ein ungestümer Achilles gelebt, nicht wie ein frommer Aeneas entschlafen. Aber es handelt sich dabei nicht mehr, wie Lessing's epochemachender Vorgang verlangte, um die dichterische Stilfrage, sondern lediglich nur um ganz untergeordnete Gesichtspunkte, meist nur um die moralische Nutzanwendung und die unmittelbare Beziehung auf das Leben. Keiner hatte vermocht, der neuen Entwicklungsstufe Lessing's mit eingehendem Verständniß zu folgen. Die jetzigen Stimmführer der Literaturbriefe thaten daher nur, was ihren Neigungen gemäß war, als sie Ostern 1765 die Literaturbriefe mit dem vierundzwanzigsten Bande schlossen und an deren Stelle eine Zeitschrift setzten, welche ganz vornehmlich dazu bestimmt war, der Kampfplatz der rastlos vorschreitenden theologischen und philosophischen Aufklärung zu werden.

Diese neue Zeitschrift war die einst so berühmte und später so viel geschmähte Allgemeine Deutsche Bibliothek.

Schon die Literaturbriefe selbst brachten am Ende des zwanzigsten Bandes (S. 183) die Ankündigung derselben. Diese Ankündigung, welche im ersten Stück des ersten Bandes im Wesentlichen wiederholt wurde, lautete: »Bei dem Verleger der Briefe, die neueste Literatur betreffend, wird in der Ostermesse 1765 der erste Theil eines neuen periodischen Werkes unter

dem Titel: »Allgemeine Deutsche Bibliothek« erscheinen. Die Absicht ist, in dieses Werk die ganze neue deutsche Literatur, von dem Jahre 1764 an, zu fassen. Man wird darinnen von allen in Deutschland neu herauskommenden Büchern und anderen Vorfällen, die die Literatur angehen, Nachricht ertheilen. Der Verleger siehet die Weitläufigkeit dieses Plans sehr wohl ein und die Schwierigkeiten, die sich einer vollkommenen Ausführung desselben widersetzen; aber er läßt sich dadurch von einem solchen Unternehmen nicht abschrecken, welches, wenn es nur mit einiger Vorzüglichkeit ausgeführt wird, mit vielfältigem Nutzen für alle Liebhaber der neuesten Literatur begleitet sein muß. Diese sind in Deutschland in vielen Städten, wo nicht einmal ein Buchladen befindlich ist, zerstreut, und ihnen ist also sehr damit gedient, zuverlässige Nachrichten von den deutschen Büchern und von ihrem wahren Werth zu erhalten, und vielleicht wird es ihnen auch nicht unangenehm sein, jährlich gleichsam die ganze neueste Literatur in einem Gemälde auf einmal zu übersehen. Der Verleger hat sich deswegen vorzüglich um geschickte Mitarbeiter bekümmert, er hat sie in allen Gegenden Deutschlands aufgesucht, und er ist so glücklich gewesen, daß sich nicht allein eine ziemliche Anzahl Gelehrter zu dieser Arbeit willig finden lassen, sondern auch zum Theil Männer von so bekannten Talenten, daß ihre Namen allein das Lob des Werkes ausmachen könnten, wenn man sie nennen wollte.«

Nicht weniger als volle fünfzig Jahre ist die Allgemeine Deutsche Bibliothek von unermeßlichem Einfluß gewesen. Das erste Heft oder, wie man sich damals ausdrückte, das erste Stück erschien versprochenermaßen Ostern 1765. Form, Richtung und Erscheinungsweise blieb unverändert bis zum Jahr 1792. Als in Preußen die Bedrückungen Wöllner's eintraten, übergab Nicolai die Bibliothek, um sie der guten Sache zu erhalten, dem Buchhändler Bohn in Hamburg, welchem unter dänischer Re-

gierung eine größere Preßfreiheit vergönnt war. Dort nahm die Bibliothek wegen eines inzwischen in Preußen ergangenen Verbots den Titel »Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek« an. Im Jahr 1801 kehrte sie wieder in Nicolai's Verlag und Leitung zurück, und schloß erst mit dem Ende des Jahres 1805. Das Ganze umfaßt eine Reihe von zweihundertsechsundfünfzig, ja mit den Zusätzen und Registern von zweihundertachtundsechszig Bänden.

Ueberschauen wir die Reihe der Mitarbeiter, wie sie uns jetzt in der dankenswerthen Schrift Parthey's, eines Enkels Nicolai's, (Berlin 1842) vorliegt, so fehlt mit Ausnahme Lessing's, welcher seine eigenen Wege ging, kein irgend hervorragender Name der älteren deutschen Literaturepoche. Trotzdem ist die Richtung dieser Zeitschrift durchaus als das eigenste Werk Nicolai's selbst zu betrachten; wir ersehen aus seinen Briefen und aus dem Bericht seines Lebensbeschreibers Göckingk (S. 36), daß er sich die Freiheit nahm und daß sie ihm meist willig gestattet wurde, Einsendungen, welche nicht ganz nach seinem Sinn waren, in Form und Inhalt umzugestalten. Es wirft ein höchst vortheilhaftes Licht auf die Gewissenhaftigkeit und Unparteilichkeit, mit welcher Nicolai sein schwieriges und mühsames Amt verwaltete, wenn Göckingk (S. 37) erzählt, daß, als die Schriften Goethe's in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek zu besprechen waren, Nicolai, um jeden Verdacht persönlicher Gereiztheit über die ihm von Goethe angethane Unbill von sich abzuwenden, Goethe's Freund Merck zum Beurtheiler wählte.

Von unmittelbar eingreifender und darum geschichtlicher Wichtigkeit ist nur die erste Folge bis 1792.

Lessing hatte sehr wohl gewußt, warum er die Literaturbriefe auf einen so engen Kreis begrenzte; eine kritische Zeitschrift, welche in ihren Beurtheilungen auf bibliographische Voll-

ständigkeit ausgeht, verfällt mit unumgänglichster Nothwendigkeit dem Fluch des Oberflächlichen und Schablonenhaften, sie wird eine handwerksmäßige Rezensiranstalt. Man muß der Allgemeinen Deutschen Bibliothek nachrühmen, daß sie diesem Fluch überraschend lang widerstanden hat; denn es herrschte glücklicherweise damals unter den deutschen Gelehrten noch nicht jener thörichte und verderbliche Hochmuth, unter welchem heut die deutsche wissenschaftliche Kritik so schwer darniederliegt, sich für das Rezensiren zu vornehm zu dünken und dasselbe meist nur jungen Anfängern oder mittelmäßigen Köpfen, welche nichts Eigenes und Selbständiges hervorbringen können, zu überlassen. Strenge und zunftstolze Fachgelehrte wie der Göttinger Heyne gehörten unter ihre emsigsten Förderer. Gleichwohl hat die Allgemeine Deutsche Bibliothek ihre bedeutende geschichtliche Stellung doch nur dadurch gewonnen, daß sie ihr eigenstes Wesen in den hohen Beruf setzte, die Trägerin und Vorkämpferin der Aufklärungsphilosophie und des theologischen Rationalismus zu sein. Treffend sagt Schlosser in der Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts (Dritte Aufl. 1843. Bd. 2, S. 609): »Nicolai wollte nach deutscher Art, wie Diderot und d'Alembert nach französischer, die neue Aufklärung über alle Fächer des Wissens verbreiten; die Franzosen schrieben daher für die Pariser Welt die Encyklopädie, Nicolai gründete für deutsche Gelehrte die Allgemeine Deutsche Bibliothek.«

In innigster Studiengemeinschaft mit Mendelssohn hatte Nicolai grade in den arbeitsvollen Jahren der Literaturbriefe die Schriften Wolff's und der englischen Freidenker, namentlich Newton's und Shaftesbury's, auf's genaueste durchdacht und durchsprochen. Nun mußte er sehen, wie der Pietismus und die starre Rechtgläubigkeit sowohl in der Literatur wie in Leben und Wirklichkeit nach wie vor ihr schleichend unheimliches Wesen trieben. Noch immer war, wie Nicolai im Vorbericht zum zwei=

ten Stück des vierten Bandes der Allgemeinen Deutschen Bibliothek berichtet, mehr als der vierte Theil der jährlich erscheinenden Bücher theologisch. Nicolai hielt es, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, für die Pflicht jedes ehrlichen Mannes, dem gesunde Vernunft, Freiheit zu denken und Fortpflanzung der Wahrheit am Herzen liege, allen Bedrückungen und Mißbräuchen nach Kräften entgegenzuarbeiten. Er eröffnete daher seinen Feldzug gegen diesen gefährlichsten Feind sogleich in den ersten Heften der neuen Zeitschrift. Seine Kampflust wurde gespornt und ermuthigt durch den glänzenden Erfolg, welcher ihr entgegenkam. Der Beifall war so groß, daß (vgl. Göckingk a. a. O. S. 35) des ersten Bandes erstes Stück, obgleich die Auflage nicht klein war, noch im nämlichen Jahre neu gedruckt wurde; und mit Stolz konnte Nicolai bereits im September an Abbt (vgl. Abbt's Vermischte Schriften. 1771. Bd. 3, S. 370) schreiben, daß die Deutsche Bibliothek in der orthodoxen Welt eben so viel Redens mache, wie die Briefe der neuen Literatur in der witzigen. Und mit jedem neuen Jahrgang trat diese theologische Seite immer schärfer und lauter in den Vordergrund. Ein Brief Nicolai's an Lessing vom 8. März 1771 (Lachm. Bd. 13, S. 283) sagt sehr bezeichnend: »Wollte Gott, ich dürfte an die Deutsche Bibliothek gar nicht mehr denken! Ich habe oft schon aufhören wollen; wissen Sie, was mich zurückhält? Die theologischen Artikel. Sie haben eine so merkwürdige Revolution in den deutschen Köpfen verursacht, daß man sie nicht muß sinken lassen; sie haben vielen Leuten Zweifel erregt und dadurch die Untersuchung rege gemacht!« Alle freisinnigen Philosophen und Theologen schaarten sich begeistert als Mitkämpfer um diese Fahne. Nicolai war fortan das unbestrittene Haupt der deutschen Aufklärung; die Gegner nannten die Aufklärer nach einem von Klotz erfundenen Namen Nicolaiten.

Rein wissenschaftlich betrachtet, ist dieser religiöse und phi=

losophische Standpunkt der Allgemeinen Bibliothek unsäglich kahl und inhaltsleer. Alles Kühne und Erobernde, alles wirklich Philosophische der englischen und französischen Aufklärungsphilosophie ist wie ein wilder Auswuchs beseitigt; es ist nichts geblieben als jener platte Rationalismus, welcher alle sogenannten Grundlehren des Christenthums aufrecht erhält, und sich bescheidet, nur die vermeintlich äußerlichen und willkürlichen Zusätze der kirchlichen Bekenntnißschriften von sich zu weisen. Wir erkennen die »Religion der Bibliothek« am übersichtlichsten aus einem Aufsatz, welcher im ersten Stück des fünften Bandes 1767 enthalten ist; er stammt nach Parthey's Mitarbeiterverzeichniß von Resewitz. Dort heißt es (S. 110): »Die Bibliothek hat die Absicht, dem Publico den Inhalt und Werth neuer Schriften vor Augen zu legen und hat mit der Religion eigentlich gar nichts zu thun. Aber was kann man aus den darin enthaltenen Urtheilen von der Religion ihrer Verfasser und besonders der theologischen Rezensenten schließen? Wir getrauen uns zu antworten, daß sie viel wahre Religion und eine unverstellte Ehrfurcht vor Gottes Wort haben. Allein man muß nicht Religion und lutherische Kirche für einerlei halten, als ob außer der lutherischen Kirche über theologische Wahrheiten kein Urtheil von Gewicht gefället werden könne. Der Kritikus muß keine Rücksicht auf diese oder jene Kirche und ihre Unterscheidungslehren haben, wenn er unparteiisch sein will; sobald er seine Kirche und ihre Glaubensbücher mit ins Spiel zieht, so kann er nicht mehr Richter sein, er ist Partei. Er soll die Erklärungen und Beweise seines Schriftstellers prüfen; wonach? Nach den Glaubensbüchern der Kirche, zu welcher der Schriftsteller gehört? So ist er ein unberufener Inquisitor, und ein unberufener Inquisitor ist ein Bösewicht. Wonach denn? Nach Schrift und Vernunft; dies sind die einzigen Probirsteine für den Forscher der Wahrheit. Die symbolischen Bücher sind die

Norm für den öffentlichen Lehrer, welche Lehrsätze er in seiner Kirche vortragen soll, um das Volk, das er unterrichtet, in den Lehren, dadurch es zur Seligkeit geleitet werden soll, nicht irre zu machen; aber keine Norm für den Gelehrten, der über diese Sätze philosophirt, der die Schrift in einem weit größeren Licht übersieht als es der Ungelehrte zu thun vermögend ist; keine Norm für ihn, wie er sich den Lehrsatz vorstellen, darüber denken, ihn mit anderen Wahrheiten vergleichen und verbinden oder in welchem eingeschränkten Licht er ihn erblicken soll, sonst müßte er aufhören zu denken, nur die vorgeschriebenen Worte nachsprechen und alle freie Untersuchung aufgehoben sein. Und wenn ihm dies auch durch die Symbole geboten würde, so ist es doch durch die Natur unmöglich, dem Gebot zu gehorchen.«

Alles geht zuletzt einzig auf den Glauben an Gott und Unsterblichkeit hinaus, auf die Mahnung zu tugendhaftem und werkthätigem Wandel und zu milder Duldsamkeit gegen Andersdenkende. Wie Nicolai (vgl. Göckingk a. a O. S. 97) sein ganzes Leben hindurch ein religiöser Mann war, den öffentlichen Gottesdienst besuchte, zur Communion ging und mit Spalding, Dietrich, Teller, Zöllner und anderen Geistlichen in enger freundschaftlicher Verbindung stand, so stand die gesammte Philosophie und Theologie der Allgemeinen Deutschen Bibliothek innerhalb der geoffenbarten Religion; nur daß sie sich die Freiheit nahm, das eigenste Wesen der christlichen Offenbarung unbedenklich als durchaus mit der sogenannten natürlichen Vernunftreligion übereinstimmend vorauszusetzen, d. h. dem Christenthum jede geschichtliche Unterlage zu entziehen und Christus nicht sowohl als den Sohn Gottes, als vielmehr nur als den tugendhaftesten und weisesten Menschen zu verehren und anzubeten.

Ein so scharfer und freier Geist wie Lessing konnte nichts gemein haben mit dieser neumodischen Denkart, welche Theologie viel zu wenig und Philosophie lange nicht genug war. Und

auch die nachfolgenden Geschlechter haben sich gegen diese nichtssagende Verstandesdürre auf's gründlichste erhoben; nicht immer ohne mit den Beschränktheiten dieser Popularphilosophie auch zugleich deren Segnungen aufzugeben.

Jetzt ist die Allgemeine Deutsche Bibliothek bereits so sehr zum Mythus verblaßt, daß es sogar einem Biographen Lessing's begegnet ist, sie mit der Bibliothek der schönen Wissenschaften zu verwechseln. Unseren Urgroßvätern und Großvätern aber, sowohl den schreibenden wie den lesenden, war sie das Siegeszeichen des Fortschritts, die Befestigung der Rechte der gesunden Vernunft, war sie in Wahrheit eine tiefe und großartige Umwälzung und Läuterung des Denkens und Empfindens, wie sie eine vorgeschrittenere Richtung, welche keine Handhabe mehr für die herrschende Volksreligion hatte, in diesem Umfang nimmer hätte hervorrufen können. Im Jahre 1775 wurde die Allgemeine Deutsche Bibliothek durch Beschluß des ganzen Staatsraths für »ein nützliches Werk« erklärt, und dieser Beschluß in die »Sammlung der Königl. Preuß. Edikte« (1775. S. 366) aufgenommen.

Um die beispiellose Verbreitung und Wirksamkeit der Allgemeinen Deutschen Bibliothek zu ermessen, muß man den tobenden Eifer betrachten, mit welchem die Gegner sie verfolgten, als ihr der schützende Arm Friedrich's des Großen und seiner erleuchteten Regierung entzogen war. Nicolai hat in der Vorrede, welche 1801, als er die seit 1792 von ihm in andere Hände gegebene Redaction wieder übernahm, den sechsundfünfzigsten Band der »Neuen Allgemeinen Deutschen Bibliothek« eröffnete, hierüber die merkwürdigsten Thatsachen mitgetheilt. Man wußte kein besseres Mittel, als die sogenannten Aufklärer auch als Aufrührer und Königsfeinde, als Werkzeuge der französischen Jacobiner zu verschreien. Der Jesuit Stattler führte 1791 in einer besonderen Schrift aus, »die Hauptsätze der französischen Con-

stitution seien alle aus den Grundsätzen der Nicolai'schen Berliner Bibliothek-Schmiede entlehnt«; eine andere Schrift gleichen Gelichters entblödete sich nicht, die Anklage auszusprechen, »die ganze große Aufklärerpartei in Deutschland, der ganze Anhang, den Nicolai in derselben an Mitarbeitern der Allgemeinen Deutschen Bibliothek und an deren Lesern hatte, seien für die Rotte der Gottes- und Fürstenfeinde gewonnen worden«. So abgeschmackt diese Verleumdungen waren, so verschaffte ihnen doch der panische Schreck über die französische Revolution, welcher damals alle Mächtigen ergriffen hatte, williges Gehör. Durch eine Cabinetsordre vom 17. April 1794 wurde in Preußen das ganze große Werk vom ersten Anfang an verboten; und als nach einiger Zeit das Verbot wieder aufgehoben ward, wurde doch in den Befehl der Aufhebung die vieldeutige Klausel eingeschoben, daß Nicolai für Alles, was in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek enthalten sei, verantwortlich bleibe, und in eine namhafte fiscalische Geldstrafe genommen werden solle, wenn das Mindeste gegen die christliche Religion oder den Staat und die guten Sitten darin enthalten wäre. Und diese Drohung erfolgte zu einer Zeit, als, wie ausdrücklich hinzuzusetzen ist, die Allgemeine Deutsche Bibliothek in fremdem Verlag war.

Unzweifelhaft ist die Leitung dieser bedeutenden Zeitschriften das eigentlichste Verdienst Nicolai's. Jedoch ist er auch vielfach als selbständiger Schriftsteller aufgetreten und hat in diesen selbständigen Schriften in gleicher Richtung gewirkt.

Aus einem Brief Nicolai's an Lessing (Lachm. Bd. 13, S. 474) erhellt, daß bereits gleichzeitig mit den ersten Jahrgängen der Allgemeinen Deutschen Bibliothek in ihm der Gedanke seines satirischen Romans entstand, welcher 1773 unter dem Titel »Das Leben und die Meinungen des Herrn Sebaldus Nothanker« erschien.

Sebaldus Nothanker, der Held, ist ein grundehrlicher, from-

mer, der neuen Denkart geneigter Dorfprediger, welcher durch die Verfolgungen eines fanatisch orthodoxen Superintendenten zur Rechenschaft gezogen, abgesetzt, um Hab und Gut, um Frau und Kind gebracht wird und sodann, um des Lebens Nahrung und Nothdurft zu suchen, ein bunt abenteuerndes und wechselvolles Dasein führen muß, bis er endlich durch günstigen Zufall ein glückliches und ruhiges Alter findet. Die Hauptabsicht, die Entlarvung der orthodoxen und heuchlerischen Geistlichen der protestantischen Kirche, »welche stets ihre eigene schlechte Sache zur Sache ihres Standes, der Religion und des allmächtigen Gottes selber machen«, tritt fest und bestimmt im Lebenslauf des Helden hervor; und um die Hauptgestalt gruppirt sich eine Reihe der mannichfaltigsten Bilder und Charaktere, welche geschickt und nicht unwitzig gar manchen hervorstechenden Schaden und Mißbrauch in Literatur, Sitte und Gesellschaft geißeln. Die satirische Tendenz ist zu nackt und zu grell, die Erfindung zu kahl, als daß von der freien Heiterkeit ächten Humors, auf welchen die im Titel liegende Erinnerung an das Vorbild der englischen humoristischen Romane hinweist, und von wirklich dichterischer Erhebung die Rede sein könnte. Aber trotzalledem war dieser Roman ein sehr wirksamer Griff in Leben und Wirklichkeit. Viele Züge sind der Natur mit feiner Beobachtung abgelauscht; die Charakterzeichnung, obgleich carrikirt, ist lebensvoller und naturwahrer als in den meisten anderen gleichzeitigen Romanen. Die Wirkung war daher eine überaus große. Schnell hintereinander wurden vier starke Auflagen gedruckt. Es bildete sich um Sebaldus Nothanker (Jördens. Bd. 4, S. 46) eine ganz besondere, sehr beträchtliche Literatur von Angriffs- und Vertheidigungsschriften, Uebersetzungen und Nachahmungen. Die Kaiserin Katharina, die hohe Beschützerin der französischen Aufklärer, schickte dem Verfasser eine große goldene Denkmünze, mit der eigenhändigen Bitte, Alles, was aus seiner Feder noch fer-

nerhin hervorgehen würde, ihr sogleich zu überreichen. Und selbst Lessing und Wieland sprachen ihren vollsten Beifall aus; ja sogar Fichte in seiner bekannten Schmähschrift gegen Nicolai hat diesem Roman seine Anerkennung nicht vorenthalten.

Man sollte daher endlich einmal aufhören, für Nicolai nur Worte der Verachtung und des Hohns zu haben. Eine Zeit, welche den großen Verdiensten des Aufklärungszeitalters wieder gerecht wird, wird auch nicht umhin können, den großen Verdiensten Nicolai's wieder gerecht zu werden.

Freilich aber ist es Nicolai's eigene Schuld, durch die Thorheiten seines Alters den Ruhm seiner Jugend- und Manneszeit in Vergessenheit gebracht zu haben. Gleich Gottsched hatte Nicolai das tragische Geschick, in einer rasch lebenden Zeit zu lange zu leben; gleich Gottsched vermochte er nicht sich einzugestehen, daß seine Denkweise und Wirksamkeit von einem vorgeschritteneren jüngeren Geschlecht bereits überholt sei.

Nicolai's Schriften und Briefe bezeugen hinlänglich, daß in seiner Natur ein unüberwindlicher Hang zu Dünkel und Eitelkeit lag. Dieser Hang war durch den frühen Ruhm, welcher ihm von den Besten seiner Zeit gezollt wurde, und durch die wichtige und maßgebende Stellung, welche er lange Jahrzehnte hindurch als das Haupt der bedeutendsten und einflußreichsten Zeitschriften innegehabt hatte, nur noch mehr genährt und gesteigert worden. Allmälich hatte sich in ihm die Vorstellung festgesetzt, daß sein Wissen und Denken die Norm alles Wissens und Denkens überhaupt sei, oder, wie Fichte in seiner Streitschrift (1801. S. 9) sagt, daß er Alles, was in irgendeinem Fache richtig und nützlich sei, gedacht habe, und daß alles Dasjenige unrichtig und unnütz sei, was er nicht gedacht hatte oder nicht denken würde. »Ich, Friedrich Nicolai, bin anderer Meinung als Ihr, und daraus könnt Ihr ersehen, daß Ihr Unrecht habt.« Mit seiner platten Gescheutheit meinte er, sich über Alles erheben zu dürfen.

Als Lessing mit seinem religiösen und philosophischen Empfinden und Denken über die Enge der inhaltsleeren und unbestimmten Aufklärungsideen hinauswuchs, sah Nicolai in diesen Abweichungen seines Freundes nur Lust am Widerspruch, zwecklose Neigung zum Seltsamen, sogar nur leidige Zanksucht. Und als in Goethe und Schiller eine neue Dichtung erstand, in welcher wieder Tiefe und Ursprünglichkeit der Leidenschaft, die volle und ganze Menschennatur, Gemüth und Phantasie zu ihrem Recht kamen, als Kant und später Fichte und Schelling eine neue Philosophie schufen, welche in Wahrheit wieder Philosophie, nicht mehr blos seichtes Breittreten des englischen Deismus war, da betrachtete sich Nicolai in seinem verwöhnten stolzen Selbstgefühl immer als den berufenen Hort und Wächter des guten Geschmacks und des gesunden Menschenverstandes, und schrieb in satirischen Romanen, in Aufsätzen der Allgemeinen Deutschen Bibliothek, in Reisebriefen und vermeintlich wissenschaftlichen Büchern jene thörichten Fanfaronaden, welche die traurige Ursache wurden, daß ihn unsere größten Dichter und Denker als den Urtypus aller Leerköpfe und Querköpfe, als den dünkelhaftesten Philister dem Gedächtniß der Nachwelt überlieferten und damit die naturwahren Züge seiner besseren Vergangenheit entstellten.

Rings blühte und prangte die neue Zeit, welche das klassische Zeitalter unserer deutschen Dichtung und Wissenschaft geworden ist. Nicolai aber kämpfte mit fad absprechender Gereiztheit gegen Alles, was außerhalb seines Gesichtskreises lag, verlor sich, des Rathes und des Beistandes seiner alten Freunde Lessing und Mendelssohn entbehrend, zuletzt in die flachste Geschwätzigkeit, in die wüsteste und abstoßendste Buchmacherei und buchhändlerische Betriebsamkeit, und lud selbst da, wo er an sich Recht hatte, wie in seinem rastlosen Aufstöbern der heimlichen Schlupfwinkel und Schleichwege der Jesuiten, in dem immer wachen

Verfolgen der Schwärmer, Geisterseher und Wunderthäter, durch sinnlose Uebertreibung und platte Weitschweifigkeit den Fluch der Lächerlichkeit auf sich.

Nicolai starb am 6. Januar 1811.

Es ist die wichtigste, wohl aber auch die schwierigste Aufgabe in der Lebenskunst eines alternden Schriftstellers, richtig herauszufühlen, wann für ihn die Zeit des Schweigens gekommen ist.

3.

Moses Mendelssohn.

Moses Mendelssohn ist unter den deutschen Popularphilosophen unbedingt der bedeutendste. Die Geschichte der Philosophie, welche sich meist auf die Aufgabe beschränkt, nur eine Schilderung der hervorragendsten philosophischen Systeme zu sein, mag ein Recht haben, an Mendelssohn flüchtig vorüberzugehen; die Kulturgeschichte, welche vornehmlich die Rückwirkung der Philosophie auf die Sitte und Denkart der allgemeinen Volksbildung betrachtet, ehrt und feiert in ihm einen der einflußreichsten Träger und Vorkämpfer der deutschen Aufklärung.

Im schweren Kampf hat sich Mendelssohn seine geschichtliche Stellung erobern müssen. Seine Jugend hatte nicht blos an Noth und Armuth zu leiden; noch verhängnißvoller lastete auf ihr die staatliche und sittliche Erniedrigung und Verkommenheit, unter welcher damals noch immer die deutschen Juden schmachteten. Mendelssohn ließ sich durch dieses tragische Ge-

schick nicht beugen; nur um so kräftiger erwachte in ihm das Verlangen, thätig mitzuwirken für die Befreiung der Menschheit.

Er war am 6. September 1729 in Dessau geboren; sein Vater war Schreiber der Thorarollen und Lehrer an der jüdischen Schule. Mit staunenerregender Frühreife entwickelte sich der begabte Knabe; und der Vater überhetzte ihn dergestalt, daß ein siecher Körper und ein gekrümmtes Rückgrat die nächsten traurigen Folgen waren. Mendelssohn's erste Anregung zu selbständigem Denken war neben Bibel und Talmud die mittelalterliche Glaubensphilosophie des spanischen Juden Maimonides; aus ihr hat er wahrscheinlich die Forderung jener inneren Einheit von Glauben und Wissen, Empfinden und Erkennen gezogen, welche, wenn auch später unendlich vertieft, für immer die Grundrichtung seines Wesens geblieben ist. Im Jahre 1743 führte sein Wissenstrieb den vierzehnjährigen schwächlichen und verwachsenen Judenknaben nach Berlin, wohin sein erster heißgeliebter Lehrer, Rabbi Fränkel, wenige Monate zuvor als Oberrabbiner berufen war. Ein spärlicher Lohn für das Abschreiben eines hebräischen Talmudcommentars, einige Freitische und eine kleine unentgeldliche Dachkammer waren viele Jahre hindurch seine einzigen Unterhaltsmittel; er selbst hat (vgl. Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften. 1843. Bd. 1, S. 8) später den Seinigen erzählt, daß er oft auf seinem Brot den Theil mit Strichen bezeichnete, den er an einem Tage essen durfte, um den anderen Tag nicht hungern zu müssen. Aber emsig studirte er weiter; und bald durchbrach er keck die Schranke, mit welcher die Starrheit und Engherzigkeit jüdischer Rechtgläubigkeit die Juden vor jeder Berührung mit christlicher Denkweise und Bildung ängstlich abschloß. Wir müssen die urkundliche Thatsache beachten, daß noch im Jahre 1746 die jüdische Gemeinde in Berlin einen armen Judenknaben erbarmungslos aus der Stadt wies, blos weil er in fremdem Auftrag

ein deutsches Buch über die Straße getragen hatte, um in vollem Maße die Geistesfreiheit und Charakterstärke zu würdigen, welche dazu gehörte, daß Mendelssohn schon so jung, allen Gefahren trotzend, deutsche Bücher zu lesen und deutsch schreiben zu lernen wagte. Nicolai berichtet in den Anmerkungen zu Mendelssohn's Briefwechsel mit Lessing (ebend. Bd. 5, S. 206), daß das erste philosophische deutsche Buch, welches Mendelssohn las, Reinbeck's Betrachtungen über die Augsburgische Confession waren; er hatte dies Buch zufällig bei einem jüdischen Pfandverleiher gefunden. Die dort gegebenen Beweise für das Dasein Gottes waren für ihn, der bisher noch nie ein Wort von christlicher Theologie und Philosophie gehört hatte, eine völlig neue Welt, die ihn unwiderstehlich lockte. Seine Neigung zur Philosophie war fortan entschieden. Mit unsäglicher Mühe lernte er Lateinisch, um die philosophischen Schriften Cicero's lesen zu können. Früher noch als Cicero aber las er eine lateinische Uebersetzung von Locke's berühmtem Buch über das menschliche Erkenntnißvermögen. Jedes Wort, erzählt Nicolai (Bd. 5, S. 206), das er nicht verstand, und dies waren die meisten, schlug er im Lexikon nach, bis ein paar Perioden da waren; dann durchdachte er den Inhalt. Schon begann er unter der Anleitung eines jüdischen Studenten Aron Gumperz Englisch und Französisch zu lernen; und dieser, ein in seiner Art bedeutender Mensch, welcher mit den ersten Gelehrten Berlins in regstem Verkehr stand, führte Moses bald in die gesammte neuere philosophische Literatur ein.

Mendelssohn war jetzt sorgenfreier geworden. Im Jahre 1750 hatte ihn ein reicher jüdischer Seidenwaarenfabrikant Bernhard als Hauslehrer in sein Haus genommen; es ist derselbe Freund und Gönner, welcher ihn einige Jahre nachher, 1754, zu seinem Buchhalter und Correspondenten, und dessen Wittwe ihn 1768 zum Theilhaber des Geschäfts machte. Während seines Hauslehrerlebens hatte

Mendelssohn Muße genug, sich ganz und gar seinen philosophischen Studien zu widmen. Sein vornehmster Leiter blieb nach wie vor Locke. Dazu trat aber bald Shaftesbury und übte den nachhaltigsten Einfluß. Joseph Mendelssohn berichtet zwar in der Lebensbeschreibung seines Vaters, welche der Gesammtausgabe von Mendelssohn's Schriften vorausgeschickt ist (Bd. 1, S. 13), daß erst im Jahr 1755 Mendelssohn durch Lessing Shaftesbury kennen gelernt habe, und daß unmittelbar aus dieser ersten Anregung Shaftesbury's und im Wetteifer mit ihm die erste Schrift Mendelssohn's, die philosophischen Gespräche, entstanden seien. Aber in diesem Umfang ist diese Erzählung sicher ein Irrthum. Schon diese philosophischen Gespräche selbst (Bd. 1, S. 211), welche bereits in die ersten Monate des Jahres 1755 fallen, nennen Shaftesbury den Lieblingsschriftsteller des Verfassers; und »die Briefe über die Empfindungen«, welche rasch auf sie folgten, ruhen nicht blos in ihrer äußeren Form und Einkleidung, sondern in ihrer gesammten Richtung und Denkweise, in ihrer Lust an der psychologischen Zergliederung, in der Vereinigung des Sittlichen und Aesthetischen, so durchaus auf Shaftesbury, daß eine so durchgreifende Sinnesverwandtschaft wahrlich nicht die Errungenschaft weniger Wochen und Monate sein kann. Wie Shaftesbury wurden auch die anderen englischen Moralisten, namentlich Hutcheson, obgleich Mendelssohn über dessen Seichtigkeit später oft herbe Worte hat, in das Bereich seiner Studien gezogen. Und mit dem Studium der englischen Philosophie stand das Studium Wolff's naturgemäß in engster Verbindung. Hatte ihn schon jenes Buch Reinbeck's folgerichtig auf Wolff zurückgewiesen, so war ja überdies seit Jahrzehnten die Vereinigung und gegenseitige Durchdringung Wolff's und Locke's und der englischen Freidenker die Grundrichtung und das Ziel aller deutschen Aufklärungsbestrebungen gewesen. Wolff führte sodann zu Leibniz; Leibniz zu Spinoza, dessen eigenster Sinn

Mendelssohn freilich für immer verschlossen blieb. Beachtenswerth aber ist, daß Mendelssohn von Anfang an für die französischen Philosophen wenig Gunst und Aufmerksamkeit hatte; offenbar widerstrebte deren spottsüchtige Art seiner ernsten Bedächtigkeit. Einzig die glühende Empfindung und Beredtsamkeit Rousseau's gewann sein Herz und begeisterte ihn einige Zeit nachher sogar zu einer theilweisen Uebersetzung.

Es waren Jahre des arbeitvollsten Ringens. Aber Mendelssohn war Selbstdenker genug, aus diesen Bildungswirren einen festen Standpunkt davon zu tragen. Wir können annehmen, daß bereits im Jahre 1754 die philosophische Grundrichtung Mendelssohn's zu ihrem Abschluß gekommen war. Mehr noch als alle anderen bisherigen deutschen Aufklärungsphilosophen hatte Mendelssohn die englischen Anregungen in sich aufgenommen; aber in allem Wesentlichsten war er doch der Leibniz-Wolff'schen Schule treugeblieben.

Für diese Stellung Mendelssohn's zu seinen Vorgängern ist es bezeichnend, wenn er am 27. Februar 1758 an Lessing schreibt: »Die Engländer philosophiren nur bis auf einen gewissen Punkt, bei welchem sie stehen bleiben, sie scheinen zu stolz zu sein, die Deutschen zu lesen, und zu bequem, selbst in das Innere der Seele zu dringen. Die Franzosen philosophiren mit dem Witz, die Engländer mit der Empfindung, und nur die Deutschen haben kaltes Blut genug, mit dem Verstande zu philosophiren.«

Im Anfang des Jahres 1754 machte Mendelssohn die persönliche Bekanntschaft Lessing's. Sie waren Beide junge Männer von vierundzwanzig Jahren; obgleich von sehr verschiedenen Bildungswegen ausgegangen, fühlten sie doch sogleich ihre tiefe Wesensgemeinschaft. Man muß die ersten Briefe Mendelssohn's an Lessing, und besonders jenes Sendschreiben lesen, das seiner Uebersetzung von Rousseau's Abhandlung »Ueber den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen« beigefügt ist,

um lebendig nachzuempfinden, mit welcher Innigkeit und Dankbarkeit Mendelssohn an seinem großen Freunde hinaufschaut. Und mit gleicher Wärme schreibt Lessing am 16. October 1754 (Lachm. Bd. 12, S. 27) an den Göttinger Professor Johann David Michaelis über Mendelssohn: »Ich sehe ihn im voraus als eine Ehre seiner Nation an, wenn ihn anders seine eigenen Glaubensgenossen zur Reife kommen lassen, die allezeit ein unglücklicher Verfolgungsgeist wider Leute seines Gleichen getrieben hat; seine Redlichkeit und sein philosophischer Geist läßt mich ihn im voraus als einen zweiten Spinoza betrachten, dem zur völligen Gleichheit mit dem ersten nichts als seine Irrthümer fehlen werden.«

Plötzlich und unversehens ward Mendelssohn durch Lessing zum Schriftsteller. Mendelssohn hatte, wie Joseph Mendelssohn (a. a. O. Bd. 1, S. 13) nach mündlicher Mittheilung seines Vaters berichtet, seinem Freund ein Manuscript zur Durchsicht gebracht; es vergingen mehrere Monate, ohne daß Lessing darüber sprach. Als Mendelssohn ihn endlich fragte, ob er das Manuscript gelesen, überreichte es ihm dieser als Buch. Lessing hatte es inzwischen eigenmächtig bei seinem Verleger Voß dem Druck übergeben.

Mendelssohn's »Philosophische Gespräche« müssen im Februar 1755 erschienen sein; denn die Ankündigung, welche Lessing (Bd. 5, S. 43) von denselben in der Berliner Zeitung gab, stammt vom 1. März. Mendelssohn's Thätigkeit wurde durch dieses erste öffentliche Auftreten sehr angespornt. Ein gemeinsames Werk Lessing's und Mendelssohn's ist die Abhandlung »Pope ein Metaphysiker!«, welche ebenfalls bereits im Februar 1755 vollendet war. Der geschichtlich philosophische Theil dieser Abhandlung ist von Mendelssohn; der kritisch ästhetische Theil dagegen und die schriftliche Ueberarbeitung des Ganzen unzweifelhaft von Lessing. Und schon im September

desselben Jahres erschienen Mendelssohn's Briefe über die Empfindung.

Der Hauptzweck der Philosophischen Gespräche liegt nicht, wie man wohl gemeint hat, in dem verunglückten Versuch, die Leibniz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie schon in Spinoza finden zu wollen, sondern ihr Hauptzweck ist vielmehr die Vertheidigung der Leibniz'schen Philosophie gegen die Angriffe, welche so eben Voltaire in seinem Candide gegen sie gerichtet hatte. »Wir müssen diese Welt für die beste halten, weil sie von dem allervollkommensten Wesen allen übrigen möglichen Welten vorgezogen worden ist.« Und ganz denselben Zweck der Vertheidigung der Leibniz'schen Philosophie hat auch die Abhandlung über Pope; denn Maupertuis, der Präsident der Berliner Akademie, hatte die Preisfrage, die Berechtigung des Pope'schen Wortes „All is right" zu untersuchen, nur deshalb gestellt, um einen Streich gegen Leibniz zu führen. Mendelssohn ergriff die Feder aus Aerger über die böswillige Hinterlist persönlicher Intrigue, Lessing aus der bereits in seinem Vademecum gegen Lange so glänzend bewährten polemischen Lust, eine berühmte gelehrte Körperschaft zu geißeln, welche sich die arge Blöße gab, den Unterschied zwischen Leibniz und Pope zu verkennen und »über einen falschen Bart ernsthafte Untersuchungen anzustellen«. Spricht in diesen Schriften Mendelssohn als der begeisterte Schüler der Leibniz-Wolff'schen Philosophie, so spricht er dagegen in den Briefen über die Empfindung als der begeisterte Schüler Locke's und Shaftesbury's, welcher es als Einseitigkeit erkennt, wenn Leibniz und Wolff alle Sinnlichkeit, sei sie Anschauung oder Empfindung, als etwas blos Negatives und Mangelhaftes, als nur den unteren Seelenkräften, als nur der dunkeln Vorstellung angehörig betrachten. Diese Einseitigkeit hatte sich namentlich an der neuentstandenen Aesthetik Baumgarten's gerächt. Mendelssohn (Bd. 1, S. 120) führt aus, daß

nicht blos »das dunkle Gefühl die Mutter aller fröhlichen Empfindungen sei«. »Nein, wäre dieses, so hätte die Vorsehung ihre Güter allzu ungerecht ausgetheilt; Wesen höherer Art würde sie zu bitteren Klagen berechtigt haben: »»Du hast uns mit Deinem Fluch beladen, indem Du uns aufgeklärte Geister verliehen hast; wir begreifen Alles deutlicher als Wesen, die unter uns sind; elendes Vorrecht, das uns die Wege zur Lust verschließt! Es fehlt uns an dunklen Empfindungen, an der Quelle des Vergnügens, mit welcher die unteren Wesen reichlich versehen sind««. »Oder wollen wir die Ordnung umstürzen? Sollen Wesen, die am meisten an den Sinnen kleben, die obersten Stufen der Schöpfung besteigen, sollen Engel niedriger als Menschen, sollen Menschen niedriger als vernunftlose Thiere stehn? O nein, nur unsere Schwachheit macht die dunkle Empfindung zu einem nothwendigen Gefährten der Fröhlichkeit. Die reine Seelenlust, als eine Bestimmung des Geistes betrachtet, muß in den positiven Kräften unserer Seele und nicht in ihrem Unvermögen, nicht in der Einschränkung dieser ursprünglichen Kräfte gegründet sein!« Mendelssohn übersah bei dem ersten Anlauf noch nicht den vollen Umfang dieser Gedanken; später hat er für die Kunstlehre aus ihnen fruchtbare Folgerungen gezogen.

So wenig diese Dinge das Ansehen großer philosophischer Thaten beanspruchen können, so sprang doch das Neue und Bedeutende in Inhalt und Form den Urtheilsfähigen sogleich in die Augen. J. D. Michaelis führte am 9. October 1755 in den Göttinger Gelehrten Anzeigen die Briefe über die Empfindungen mit den Worten ein, hier spreche ein Schüler Wolff's, der besser sei als die Meisten, welche Wolff erlebt habe. Und Lessing (Bd. 5, S. 63) begrüßt diese Briefe in der Berliner Zeitung nicht nur in demselben Sinn als eine neue Theorie der Empfindung, sondern hebt noch ganz besonders hervor, daß der Verfasser durch die schöne Einkleidung seiner Gedanken genügend

beweise, wie er ein gründlicher Kopf und ein schöner Geist zugleich sei.

Die schriftstellerische Eigenthümlichkeit Mendelssohn's ist hier bereits klar und vollständig ausgeprägt. Lag es, wie Mendelssohn in seiner berühmtesten Schrift, im Phädon, selbst (Bd. 2, S. 191) bekennt, weder in seinem Wollen noch in seiner Kraft, Epoche in der Weltweisheit zu machen und durch ein eigenes philosophisches System berühmt zu werden, so ist doch die Meinung, welche jetzt gewöhnlich über Mendelssohn umläuft und welche immer und immer wieder kritiklos wiederholt wird, als sei Mendelssohn ohne allen tieferen philosophischen Geist, ja ein Feind und Verächter der strengen Wissenschaftlichkeit überhaupt gewesen, nichts als die völligste Unkunde der geschichtlichen Thatsachen. Mendelssohn hat allezeit auf das straffste Einhalten wissenschaftlicher Strenge gedrungen. Seine Beiträge zu den Literaturbriefen (a. a. O. Bd. 4, 1. S. 499) eröffnet Mendelssohn sogleich mit der Klage, daß die Philosophie, in welcher Deutschland vor Kurzem so wichtige Progressen gemacht, und welche dem unbestimmten Nationalcharakter der Deutschen etwas Eigenthümliches zu geben schien, jetzt im tiefsten Verfall sei, die Königin der Wissenschaften sei zu den niedrigsten Mägden herabgestoßen; und er sieht den Grund dieses traurigen Schauspiels lediglich in der Grille, jetzt alle Wissenschaften leicht und ad captum, wie man es zu nennen beliebe, vorzutragen. Mendelssohn setzt hinzu: »Mich dünkt aber, es sei nichts so schädlich als eben dieser königliche Weg zu den Wissenschaften, den man hat finden wollen. Einige Anhänger Wolff's haben die tiefsinnigsten Wahrheiten aus seiner Philosophie leicht, faßlich und, so Gott will, auch schön abgehandelt. Was war die Wirkung davon? Man hat in allen artigen Gesellschaften von Monaden, vom Satz des zureichenden Grundes gesprochen; es waren Modeworte, die man aus Galanterie kennen mußte. Man trug Wahrheiten im Munde, davon weder Geist

noch Herz durchdrungen war; um die Beweise der angenommenen Sätze bekümmerte man sich wenig; die Wahrheit selbst ward durch die Art, wie man sie annahm, zum Vorurtheil. Lieber mag sie mit der größten Heftigkeit angefeindet werden, als daß sie sich unter der Gestalt eines Vorurtheils einen kalten Beifall erschleichen soll!« Xenophon wird von ihm im Phädon (Bd. 2, S. 196) getadelt, daß er alle Spitzfindigkeiten der Dialektik vermeide und, wenn er auf ein Labyrinth stoße, seinen Weisen lieber schüchtern ausweichen, als sich in Gefahr begeben lasse; er seinerseits habe nach der Behandlungsweise Plato's gestrebt und sich in Untersuchungen vertieft, welche weit über die Sphäre des gesunden Menschenverstandes hinaus liegen; er wolle lieber subtil sein, als der Strenge des Beweises etwas vergeben. So weit aber Mendelssohn entfernt war, Popularphilosoph nur in jener schlechten und untergeordneten Weise zu sein, welche den Ernst der Wissenschaft verschmäht und die Ergebnisse derselben verflacht und verseichtigt, so hohen Werth legte er, wie in diesen ersten Schriften, so sein ganzes Leben hindurch auf jene edelste Kunst der Popularität, die philosophischen Wahrheiten nicht blos dem Verstand, sondern auch dem Gemüth zugänglich und eindringlich zu machen. Mendelssohn wollte, wie er sich (Bd. 5, S. 259) am 4. Juli 1762 in einem Briefe an Abbt ausdrückt, auch den Musenlosen verständlich sein und von Ungelehrten sowohl als von Gelehrten gelesen werden; er bewunderte nach dem Vorgang Shaftesbury's besonders die unnachahmliche Leichtigkeit Plato's, welche so sanft und mit einer so stillen Majestät dahin fließe, daß, wer das Handwerk nicht verstehe, glauben könne, der Ausdruck habe ihm gar nichts gekostet; es sei nicht genug, eine Periode zu zirkeln und zu bilden, das Geheimniß bestehe vielmehr darin, mit der letzten Meisterhand den Schweiß der Kunst von ihrem Angesicht zu wischen. Hatte einst Leibniz über die Untauglichkeit der deutschen Sprache für die Behand-

lung philosophischer Fragen geklagt, so konnte Mendelssohn im 126. Literaturbriefe (Bd. 4, 2. S. 158) als das große Verdienst Wolff's und Haller's rühmen, daß nunmehr zur Weltweisheit die deutsche Sprache mehr als irgendeine andere von den lebenden Sprachen ausgebildet sei; und Mendelssohn, der das Deutsche erst mühsam hatte erlernen müssen, handhabte diese Vortheile mit einer Meisterschaft, daß man in Wahrheit sagen kann, so schön sei in Deutschland bisher noch niemals über Philosophie gesprochen und geschrieben worden. Mendelssohn's Stil hat nicht das Scharfe und Belebte des Lessing'schen Stils; aber er ist von zwingender Klarheit und fesselnder Anmuth. Wir dürfen in der Beurtheilung Mendelssohn's diesen hohen Vorzug nicht unbeachtet lassen. Mendelssohn's Kunst der Darstellung ist von unermeßlicher Wichtigkeit. Ihr zum großen Theil ist es zu danken, daß die deutschen Aufklärungsbestrebungen immer weiter auch in die ungelehrten Kreise drangen.

Auf Grund dieser ersten Schriften war Mendelssohn mehrfach aufgefordert worden, eine neue Metaphysik zu schreiben. Jedoch gehörte seine nächste Thätigkeit der Aesthetik.

Zunächst war es, wie Mendelssohn selbst ausgesprochen hat, ein äußerer Anlaß, welcher diese unerwartete Wendung hervorrief. Es war seine Freundschaft mit Nicolai, dessen Bekanntschaft er im Anfang des Jahres 1755 durch Lessing gemacht hatte. Mendelssohn schreibt (Bd. 5, S. 32) am 2. August 1756 an Lessing: »Ich bekomme einen ziemlichen Ansatz zu einem Belesprit; Madame Metaphysik mag es mir verzeihen. Sie behauptet, die Freundschaft gründe sich auf eine Gleichheit der Neigungen; und ich finde, daß sich umgekehrt die Gleichheit der Neigungen auch auf die Freundschaft gründen könne. Ihre und Nicolai's Freundschaft hat es dahin gebracht, daß ich dieser ehrwürdigen Matrone einen Theil meiner Liebe entzogen und ihn den schönen Wissenschaften geschenkt habe.

Unser Freund hat mich sogar zum Mitarbeiter an der Bibliothek gewählt; aber ich fürchte, er wird unglücklich gewählt haben.« Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß diese ästhetischen Studien mit seiner Theorie der Empfindungen auf's genaueste zusammenhingen. Wie Mendelssohn einmal (Bd. 5, S. 437) an Iselin schreibt, daß sich sein Gemüth manchen Spaziergang in die anmuthigen Gefilde der schönen Wissenschaften erlaube, weil diese in der That mit der speculativen Weltweisheit in einer genaueren Verbindung ständen, als man insgemein zu glauben pflege, so beginnt er eine seiner ästhetischen Abhandlungen (Bd. 1, S. 281) mit dem Satz: »In den Regeln der Schönheit, die das Genie des Künstlers empfindet und der Kunstrichter in Vernunftschlüsse auflöst, liegen die tiefsten Geheimnisse der Seele verborgen; jede Regel der Schönheit ist zugleich eine Entdeckung in der Seelenlehre.« Die Verbindung Wolff's und Baumgarten's mit den Anregungen Shaftesbury's, Hutcheson's und Burke's ist ihm auch hier höchstes Ziel.

Es ist zu bewundern, daß Mendelssohn, welcher weder geschichtliche Kunstkenntnisse noch überhaupt ein tieferes innerliches Verhältniß zur Kunst hatte, gleichwohl manchen Blick in künstlerische Stilfragen gethan hat, welche sowohl der deutschen wie der englischen Aesthetik damals noch durchaus fremd waren. Am wichtigsten ist in dieser Beziehung jene Abhandlung, welche zuerst in der Bibliothek der schönen Wissenschaften (1757. Bd. 1, St. 2, S. 231) als »Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften« erschien, und sodann in erneuter Umarbeitung in den philosophischen Schriften den Titel »Ueber die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften« (Gesammtausgabe. Bd. 1, S. 281 ff.) erhielt. Allerdings ist die Grundanschauung dieser Abhandlung, deren erster Entwurf, wie aus Briefen Mendelssohn's und Nicolai's an Lessing (ebend. Bd. 5, S. 92) hervorgeht, in das Frühjahr 1757 fällt, we-

sentlich nur die Begründung und Vertheidigung jenes hohlen Idealismus, welcher dem Künstler (S. 289) die Aufgabe stellt, »einen Gegenstand so abzubilden, wie ihn Gott geschaffen haben würde, wenn die sinnliche Schönheit sein einziger Endzweck gewesen wäre und ihn also keine wichtigeren Endzwecke zu Abweichungen hätten veranlassen können«; der Charakter Grandison's wird (S. 290) als bewunderungswürdigstes Meisterstück der Dichtung gepriesen, wie andererseits in einem Brief an Lessing (ebend. Bd. 5, S. 59) Homer getadelt wird, daß sich in ihm keine so reinen Charaktere wie Cato, Grandison und Brutus finden. Aber zugleich führt diese Abhandlung bereits den wichtigen Gedanken aus, daß (S. 292), weil die bildenden Künste sich nicht, wie die Dichtkunst der willkürlichen Zeichen der Buchstaben, sondern der natürlichen und sinnlichen Zeichen bedienen, sie ihrer innersten Natur nach nur auf sinnlich ausdrückbare Gegenstände beschränkt seien, und daß (S. 294), weil Maler und Bildhauer ihre Gegenstände, nicht wie der Dichter als eine Folge nach einander, sondern als ein einheitliches Zusammen nebeneinander darstellen, sie die ganze Handlung in einen einzigen Gesichtspunkt versammeln und den Augenblick wählen müssen, welcher ihrer Absicht am günstigsten ist. Mit Recht haben schon Manso in den Nachträgen zu Sulzer's Theorie der schönen Künste (Bd. 8, 1. S. 175) und Guhrauer in seiner Fortsetzung von Danzel's Lessingbiographie (Bd. 2, 1. S. 27) darauf hingewiesen, daß hier die Keime von Lessing's Laokoon liegen; freilich mit dem schwerwiegenden Unterschied, daß Mendelssohn (S. 294) die richtig bezeichneten Grenzen der einzelnen Künste ohne Folgerichtigkeit wieder unterschiedslos ineinanderlaufen läßt, Lessing dagegen aus diesen Grenzen die ewig unumstößlichen Stilbedingungen und Stilunterschiede ableitet.

Wichtiger jedoch als für die eigentliche Kunstlehre ist Mendelssohn für die psychologische Seite der Aesthetik geworden. Sei-

nem ursprünglichen Ausgangspunkt gemäß, weilt Mendelssohn am längsten und liebsten in der Untersuchung der einzelnen Empfindungen, wie dieselben einerseits Grundlage und Ursache des künstlerischen Schaffens und andererseits Wirkung des geschaffenen Kunstwerks auf das Gemüth des Genießenden sind. Es ist Thatsache, daß Mendelssohn die »Betrachtungen über das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften«, welche zuerst im zweiten Stück des zweiten Bandes der Bibliothek der schönen Wissenschaften 1758 erschienen und sodann in wesentlich bereicherter Umarbeitung in die philosophischen Schriften (Bd. 1, S. 307) aufgenommen wurden, geschrieben hat, bevor er Burke's berühmtes Buch über das Erhabene und Schöne kannte; aus dem Briefwechsel mit Lessing (Bd. 5, S. 92. 123) erhellt, daß dieselben bereits aus dem Frühjahr 1757 stammen. So unzulänglich diese Begriffsbestimmungen an sich sind, für ihre Zeit waren sie doch durchaus neu und zielzeigend; wir begegnen unablässig ihren Einwirkungen, nicht blos in Lessing's Laokoon, sondern selbst noch in Schiller's kunstphilosophischen Abhandlungen. Als kurz darauf Burke's Buch nach Deutschland kam, widmeten sowohl Mendelssohn wie Lessing demselben die wärmste und eingehendste Theilnahme; Lessing trug sich lange mit dem Plan einer Uebersetzung und Erläuterung, Mendelssohn schrieb zu diesem Behuf jene sehr beachtenswerthen Bemerkungen, welche Karl Lessing in der Lebensbeschreibung seines Bruders (1795. Bd. 2, S. 201) mitgetheilt hat, welche aber merkwürdigerweise in der Gesammtausgabe der Mendelssohn'schen Schriften fehlen. Nun zeigte es sich, was die von Mendelssohn bereits in den Briefen über die Empfindung ausgesprochene Erkenntniß, daß jene Seelenkräfte, welche von Leibniz und Wolff die dunklen und unteren genannt wurden, in sich selbst eigenartig und schöpferisch seien, für eine ungeahnte Tragweite habe. Mendelssohn hielt es, wie er sich in seiner Anzeige des Burke'schen

Buches (Bd. 4, 1. S. 331; vergl. Bd. 1, S. 254) ausdrückt, für die Aufgabe einer »vollständigen Theorie der Empfindungen« die feinen und scharfsinnigen Beobachtungen des Engländers durch Vernunftschlüsse, d. h. durch psychologische Gründe aus der Natur der Seele selbst zu erklären; und die Umarbeitung seiner Abhandlung über das Erhabene und Naive, und vor Allem die »Rhapsodie über die Empfindungen« (Bd. 1, S. 235), welche wesentlich eine Berichtigung und Fortbildung jener früheren Briefe über die Empfindung sein soll, ist größtentheils auf die Lösung dieser Aufgabe gerichtet. Und zu dem Studium Burke's trat das Studium Home's, dessen »Grundsätze der Kritik« seit dem Jahre 1762 erschienen waren. Wir ersehen dies nicht nur aus einem Briefe Mendelssohn's an Abbt (Bd. 5, S. 277), sondern ganz besonders aus dem Umstand, daß, während der erste Abdruck der »Betrachtungen über das Erhabene und Naive« in der Bibliothek der schönen Wissenschaften kein Wort über den Begriff der Anmuth, der Grazie und des Reizes enthält, die neue Bearbeitung in den philosophischen Schriften jene von Home aufgestellte Erklärung als »Schönheit in Bewegung« (Bd. 1, S. 341) einschiebt, welche auch in Lessing's Laokoon wiederkehrt; vergl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts Th. 1, S. 419.

Durch diesen wachsamen Hinblick auf die englischen Kunstphilosophen wurde Mendelssohn der Erste, welcher für die deutsche Wissenschaft jene epochemachende Einsicht Burke's (vergl. Literaturgeschichte ebend. S. 417) eroberte, daß in ästhetischen Dingen immer und überall nur die reine, zweck- und leidenschaftslose Beschaulichkeit walte, und daß lediglich in dieser reinen Beschaulichkeit der Unterschied des Begriffs und der Empfindung des Schönen von den verwandten Begriffen und Empfindungen des Wahren und Guten liege. Die süßen Schauer der Erhabenheit weichen zurück, wo die Schrecken wirklicher Gefahr über uns hereinbrechen; die läuternde

Weihe des Schönen entflieht, wo lüsternes Verlangen sich einschleicht. Die Aufnahme und psychologische Begründung dieses wichtigen und entscheidenden Gedankens ist (Bd. 1, S. 239) eine der hervorstechendsten Betrachtungen in Mendelssohn's »Rhapsodie über die Empfindungen«. Und noch deutlicher und eindringlicher hat Mendelssohn diesen Gedanken in einer seiner späteren Schriften betont. In den Morgenstunden (Bd. 2, S. 294) heißt es: »Man pflegt gemeiniglich das Vermögen der Seele in Erkenntnißvermögen und Begehrungsvermögen einzutheilen und die Empfindung der Lust und Unlust schon mit zum Begehrungsvermögen zu rechnen. Allein mich dünket, zwischen dem Erkennen und Begehren liege das Billigen, der Beifall, das Wohlgefallen der Seele, welches noch eigentlich von Begierde weit entfernt ist. Wir betrachten die Schönheit der Natur und der Kunst ohne die mindeste Regung von Begierde, mit Vergnügen und Wohlgefallen. Es scheinet vielmehr ein besonderes Merkmal der Schönheit zu sein, daß sie mit ruhigem Wohlgefallen betrachtet wird; daß sie gefällt, wenn wir sie auch nicht besitzen. Wollte man allenfalls die Richtung, welche die Aufmerksamkeit durch das Wohlgefallen erhält, denselben Gegenstand ferner zu betrachten, eine Wirkung des Begehrungsvermögens nennen, so hätte ich im Grunde nichts dawider; indessen scheint es mir schicklicher, dieses Wohlgefallen und Mißfallen der Seele, das zwar ein Keim der Begierde, nicht aber die Begierde selbst ist, mit einem besonderen Namen zu benennen und von der Gemüthsunruhe dieses Namens zu unterscheiden. Ich werde es Billigungsvermögen nennen, um es dadurch sowohl von der Erkenntniß der Wahrheit als von dem Verlangen nach dem Guten abzusondern. Es ist gleichsam der Uebergang vom Erkennen zum Begehren und verbindet diese beiden Vermögen durch die feinste Abstufung, die nur nach einem gewissen Abstande bemerkbar wird«. Aber allerdings ist Mendelssohn auch hier nur anregend, nicht abschlie-

ßend gewesen. Kant's treffliche »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen« (Rosenkranz und Schubert 1838. Bd. 3, S. 399), welche aus dem Jahre 1764 stammen, beweisen, wie auch Kant nach dem Vorgang der Engländer schon früh sich in gleicher Weise dieser ästhetischen Empfindungslehre zugewendet hatte. Was bei Mendelssohn nur vereinzelt und sprunghaft, nur keimend und unausgebildet bleibt, schlägt in Kant's rastlos schöpferischem Geist immer tiefere Wurzeln und wird zuletzt in der Kritik der Urtheilskraft nach allen Verzweigungen hin als festes System durchgeführt. Daher kommt es, daß trotz aller Verdienste Mendelssohn's die Geschichte der deutschen Aesthetik nicht Mendelssohn, sondern erst Kant als den Urheber einer neuen Epoche bezeichnet.

Trotz dieser hohen Verdienste um die Aesthetik konnte Mendelssohn mit Recht sagen, daß seine ästhetischen Bestrebungen für ihn nur Spaziergänge seien. Unverändert beschäftigte sich, wie Friedrich Nicolai in der Schrift »Ueber meine gelehrte Bildung« (S. 29. 43) erzählt, Mendelssohn auf's lebhafteste mit den von ihm unbedingt bevorzugten metaphysischen Studien. Mendelssohn's Beiträge zu den Literaturbriefen sind, zumal so lange Lessing die Besprechung der schönen Literatur in den Händen hatte, vorwiegend metaphysischen Inhalts. Als er nach Lessing's Abgang einen Theil der schönen Literatur übernehmen mußte, wurde ihm, wie viele Briefe Mendelssohn's aus dieser Zeit wiederholt aussprechen, seine Betheiligung an den Literaturbriefen, die nur wenig und nur auf dem Umwege gelegentlicher Rezensionen auf das eigentlich Philosophische eingehen konnten, allmälich zur Last.

Es drängte ihn, auch schriftstellerisch wieder ausschließlich zu jenen Fragen zurückzukehren, die seinem Herzen immer die nächsten gewesen und geblieben waren.

Aus diesem Drange sind seine letzten und reifsten

Schriften hervorgegangen. Nicht Mendelssohn, der Aesthetiker, sondern Mendelssohn, der Verfasser des »Phädon«, der »Morgenstunden« und der herrlichen Schrift »Jerusalem« hat sich im Angedenken der Nachwelt erhalten.

Die erste Schrift, mit welcher Mendelssohn diese neue Laufbahn betrat, war die »Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften«, mit welcher er die von der Berliner Akademie für das Jahr 1763 aufgestellte Preisfrage beantwortete. Mitbewerber war Kant, welcher zu diesem Behuf seine »Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral« (Werke von Rosenkranz und Schubert. Bd. 1, S. 75 ff.) eingereicht hatte. Mendelssohn erhielt den ersten, Kant den zweiten Preis. Beide Abhandlungen sind für ihre Verfasser überaus bezeichnend. Die Abhandlung Kant's ist weitaus die tiefere. In Kant gährten bereits die Neuerungen seiner großen Reform; er bewegt sich daher hauptsächlich in Untersuchungen über die Art des menschlichen Erkennens. Er geißelt das Ungehörige der üblichen Methode, auf die Philosophie, die ihrer innersten Natur nach von der Mathematik verschieden sei, die mathematische Beweisführung zu übertragen; er zieht die natürliche Theologie und Sittenlehre nur insoweit in Betracht, als es nöthig ist, um die Anwendung seiner Vordersätze zu erläutern. Kein Zweifel, daß die Preisrichter diese Abhandlung nicht verstanden haben. Mendelssohn dagegen, der Wolffianer, nimmt an der Methode selbst nicht den mindesten Anstoß; ihm steht, wie er am Schluß seiner Einleitung (Bd. 2, S. 6) sagt, von Hause aus fest, daß die metaphysischen Wahrheiten ebenso gewiß und unleugbar sind als die geometrischen, nur nicht so faßlich und nicht so einleuchtend. Mendelssohn ist einzig bestrebt, die wichtigsten Anliegen der natürlichen Theologie, die Beweise für das Dasein Gottes, und die wichtigsten Anliegen der natürlichen Sittenlehre, die Ableitung der Sittengesetze aus der innersten Menschennatur, schärfer

und fester zu begründen und, indem er Verstandesbeweise und Herzensbeweise unterscheidet, die Ueberzeugungskraft der ersteren durch die Eindringlichkeit der letzteren zu steigern und zu durchglühen.

Es war das Programm von Mendelssohn's künftiger Thätigkeit. Was Mendelssohn seit dieser Abhandlung über die Evidenz geschrieben hat, bezieht sich fast ganz ausschließlich auf die natürliche Theologie und Sittenlehre; und die Darstellung, obgleich von weit größerer wissenschaftlicher Strenge als Diejenigen meinen, welche Mendelssohn nur vom Hörensagen kennen, ist doch so klar, warm und anmuthig, daß man deutlich sieht, wie sie, nach Mendelssohn's eigenem Ausdruck (Bd. 2, S. 48) darauf berechnet ist, durch ihre Lebhaftigkeit starken Eindruck auf das Gemüth zu machen und die Seele zu werkthätigen Entschließungen zu wecken.

Mendelssohn wurde fortan der begeistertste und wirksamste Verkündiger und Verbreiter des Deismus in Deutschland. Um so eifriger und nachdrucksvoller, da diese Denkweise nicht blos gegen die herrschenden Religionen und Kirchen, sondern ebenso sehr und fast mehr noch gegen die aus Frankreich herüberklingenden und namentlich in Berlin sehr verbreiteten materialistischen Neigungen und Anschauungen durchzuführen und zu vertheidigen war.

Ist es die unterscheidende Eigenthümlichkeit des Deismus, daß er zwar von aller Offenbarung absieht und sich einzig und allein auf Vernunftgründe stützt, dabei aber auf das bestimmteste an dem Glauben an das Dasein eines persönlichen Gottes und an die persönliche Unsterblichkeit der Seele festhält, so ist es aus dem Eifer, mit welchem sich Mendelssohn der Begründung und Verkündigung des Deismus unterzog, leicht erklärbar, warum er einen jeden dieser beiden Hauptglaubenssätze des Deismus zur Aufgabe eines besonderen Buches wählte. Die

Beweise für das Dasein Gottes werden in den »Morgenstunden«, die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele im »Phädon« behandelt.

Nach der Zeit der Entstehung geht der Phädon voran. Schon früh war der Plan desselben in Mendelssohn aufgetaucht; ein Brief Mendelssohn's (Bd. 5, S. 160) vom 19. Dezember 1760 an Lessing spricht von demselben bereits als von einem alten Gedanken, dessen Ausführung durch die Literaturbriefe zwar aufgeschoben, aber nicht aufgehoben sei. Philosophische Verhandlungen, welche Mendelssohn seit dem Jahre 1764 lange Zeit hindurch mit Thomas Abbt über die Bestimmung des Menschen führte, brachten dem Plan endlich den Abschluß. Am 22. Juli 1766 schreibt Mendelssohn an Abbt (ebend. S. 366): »Ihre Fragen haben mich aufgemuntert, eine Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele, die ich vor vielen Jahren einmal angefangen, völlig auszuarbeiten. Meine Gründe lege ich dem Sokrates in den Mund. Ich laufe Gefahr, meinen Sokrates vielleicht zum Leibnizianer zu machen; allein dies thut nichts. Ich muß einen Heiden haben, um mich auf die Offenbarung nicht einlassen zu dürfen«. Wenige Monate darauf, am 3. November desselben Jahres, starb Abbt. Im Juni 1767 erschien das Buch unter dem Titel »Phädon, oder die Unsterblichkeit der Seele«. Die Vorrede enthält tief rührende Worte zur Gedächtnißfeier des verstorbenen Freundes, der es hervorgerufen hatte und dem es nach Mendelssohn's Absicht gewidmet sein sollte.

Für die Darstellung blieb Plato unbedingtes Muster, und darin liegt ihr unverwelklicher Reiz. Die Gründe sollten, wie sich Mendelssohn in einem Briefe aus dem Jahre 1767 (Bd. 5, S. 448) ausdrückt, zwar auch in die Schulsprache übersetzt sich als richtig und unumstößlich erweisen, aber doch so vorgetragen werden, daß sie, unabhängig von allen Systemen, von Jeder-

mann, welcher Vernunft besitze und denken wolle, begriffen werden könnten. Für den Inhalt aber wurden außer Plato auch alle anderen wichtigsten Philosophen, welche diese Frage behandelt hatten, namentlich Plotin, Descartes, Leibniz, Wolff, Reimarus und Baumgarten, benutzt und selbständig fortgebildet. »Es galt nicht«, sagt die Vorrede, »die Gründe anzuzeigen, die der griechische Weltweise zu seiner Zeit gehabt, die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, sondern was ein Mann wie Sokrates, der seinen Glauben gern auf Vernunft gründet, in unseren Tagen nach den Bemühungen so vieler großer Köpfe für Gründe finden würde, seine Seele für unsterblich zu halten«. Mendelssohn selbst nennt daher seinen Phädon ein Mittelding zwischen Uebersetzung und eigener Ausarbeitung.

Die Untersuchungen sind auf drei verschiedene Gespräche vertheilt. Der Inhalt des ersten Gesprächs schließt sich verhältnißmäßig am engsten an Plato an. Der Beweis für die Unsterblichkeit, welcher hier gegeben wird, beruht (vergl. Bd. 5, S. 446) auf dem Gesetz der Stetigkeit, daß in der Natur kein Sprung geschehe. »Wenn wir sagen (Bd. 2, S. 130), die Seele stirbt, so müssen wir setzen, entweder alle ihre Kräfte und Vermögen, Wirkungen und Leiden hören plötzlich auf, sie verschwinden gleichsam im Nu, oder sie leidet, wie der Leib, allmäliche Verwandlungen, unzählige Umkleidungen, die in einer stetigen Reihe fortgehen, und in dieser Reihe giebt es eine Epoche, wo sie keine menschliche Seele mehr, sondern etwas Anderes geworden ist, sowie der Leib nach unzähligen Veränderungen aufhört, ein menschlicher Leib zu sein und in Staub, Luft, Pflanze oder auch in Theile eines anderen Thieres verwandelt wird. Plötzlich vergehen und im Nu verschwinden kann die menschliche Seele nicht, denn die Natur kann keine Zernichtung hervorbringen, weil zwischen Sein und

Nichtsein eine entsetzliche Kluft ist, die von der allmälich wirkenden Natur der Dinge nicht übersprungen werden kann, und die Annahme einer übernatürlichen wunderthätigen Zernichtung durch die unmittelbare Hand des einzigen Wunderthäters ist schlechthin undenkbar; wie könnten wir von der selbständigen Güte eine grundböse Handlung, die Zernichtung durch ein Wunderwerk, befürchten wollen? Aber auch allmälich kann die Seele nicht untergehen, denn der letzte Schritt, man mag ihn noch so weit hinausschieben, wäre immer noch ein Sprung vom Dasein zum Nichts, der weder in dem Wesen eines einzelnen Dinges noch in dem ganzen Zusammenhang gegründet sein kann; und zwar muß die Seele auch nach der Verwesung des Leibes noch Begriffe haben, denn Empfinden, Denken und Wollen sind die einzigen Wirkungen und Leiden, die einem denkenden Wesen zukommen können; die Erfahrung, daß wir in diesem Leben niemals ohne sinnliche Eindrücke denken, auch über die Grenzen dieses Lebens ausdehnen und der Seele die Möglichkeit des Denkens auch ohne diesen gegliederten Leib schlechterdings absprechen, wäre ebenso lächerlich, als wenn Jemand, der die Mauern Athens niemals verlassen hätte, aus seiner eigenen Erfahrung schließen wollte, daß in allen Theilen des Erdbodens Tag und Nacht, Sommer und Winter nicht anders als in Athen abwechselten«. Das zweite Gespräch ist nur eine Fortsetzung und Vertheidigung des ersten. Es ist hauptsächlich gegen die französischen Materialisten gerichtet. Es behandelt die Unkörperlichkeit der Seele, welche Mendelssohn später noch in einer besonderen Abhandlung (Bd. 2, S. 207 ff.) gegen d'Alembert vertheidigte. Mendelssohn sah ein, daß der im ersten Gespräch geführte Beweis die unerwiesene Voraussetzung habe, daß die Seele ein einfaches, selbständiges, unkörperliches Wesen sei; und er wußte, wie vielfach diese Voraussetzung grade jetzt in Zweifel gezogen werde. Sokrates antwortet seinem Simmias,

welcher die materialistische Lehre, daß die Seele nicht ein Wesen für sich sei, sondern nur in dem Zusammenwirken der organischen Thätigkeiten des Leibes bestehe, als Einwurf erhoben hat, in folgender Weise (Bd. 2, S. 153): »Ordnung, Ebenmaß, Harmonie, Regelmäßigkeit, überhaupt alle Verhältnisse, die ein Zusammennehmen und Gegeneinanderhalten des Mannichfaltigen erfordern, sind Wirkungen des Denkvermögens; ohne Hinzuthun des denkenden Wesens, ohne Vergleichung und Gegeneinanderhaltung der mannichfaltigen Theile ist das regelmäßigste Gebäude ein bloßer Sandhaufen, und die Stimme der Nachtigall nicht harmonischer als das Aechzen der Nachteule; das denkende Wesen allein in der ganzen Natur ist fähig, durch eine innerliche Thätigkeit, Vergleichungen, Verbindungen und Gegeneinanderhaltungen wirklich zu machen. Folglich kann dieses Denkungsvermögen unmöglich in einem Ganzen bestehen, das aus außereinanderseienden Theilen zusammengesetzt ist; denn alle diese Dinge setzen die Wirkungen und Verrichtungen des denkenden Wesens voraus und können nicht anders als durch dieselben wirklich werden. Niemand hat noch den Ursprung einer Flöte in das Zusammenstimmen ihrer Töne, oder den Ursprung des Sonnenlichts in den Regenbogen gesetzt. Es giebt also in unserem Körper wenigstens eine einzige Substanz, die nicht ausgedehnt, nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist, eine Vorstellungskraft hat, und alle unsere Begriffe, Begierden, Neigungen in sich vereinigt; was hindert uns diese Substanz Seele zu nennen?« Der Schluß dieses Gesprächs ist, daß Simmias sich überwunden bekennt und alle Vernunftschlüsse, die das erste Gespräch für die Unvergänglichkeit des denkenden Wesens aufgestellt hatte, als durchaus auch für das Wesen der menschlichen Seele bindend annimmt. Das dritte Gespräch führt den moralischen Beweis. Nicht blos, daß das Vermögen zu denken und zu empfinden keine Beschaffenheit des Körpers und seines feinen Baues, sondern eine Bestand-

heit für sich ist, sondern es hat auch seiner innersten Natur nach den ursprünglichen und unvertilgbaren Trieb nach unbegrenzter Vervollkommnung in sich. Der Anfang der Seele ist ein Bestreben und Fortgehen von einem Grade der Vollkommenheit zum andern, ihr Wesen ist des unaufhörlichen Wachsthums fähig, ihr Trieb hat die augenscheinlichste Anlage zur Unendlichkeit, und die Natur beut ihrem nie zu löschenden Durst eine unerschöpfliche Quelle an. Als moralisches Wesen hat sie ein System von Pflichten und Rechten, das voller Ungereimtheiten und Widersprüche sein würde, wenn sie auf dem Wege der Vollkommenheit gehemmt und zurückgestoßen werden sollte. Und endlich verweiset uns die anscheinende Unordnung und Ungerechtigkeit in dem Schicksal der Menschen auf eine lange Reihe von Folgen, in welcher sich Alles auflöst, was hier verschlungen scheint. Wer hienieden mit Standhaftigkeit und gleichsam dem Unglück zum Trotz seine Pflicht erfüllt und die Widerwärtigkeiten mit Ergebung in den göttlichen Willen erduldet, muß den Lohn seiner Tugenden endlich genießen, und der Lasterhafte kann nicht dahinfahren, ohne zur Erkenntniß gebracht zu sein, daß die Uebelthaten nicht der Weg zur Glückseligkeit sind. Allen Eigenschaften Gottes, seiner Weisheit, seiner Güte, seiner Gerechtigkeit würde es widersprechen, wenn er die vernünftigen und nach der Vollkommenheit strebenden Wesen nur zu einer zeitlichen Dauer geschaffen hätte.

Sokrates schließt mit der Betrachtung, daß, wenn Jemand frage, wo sich die abgeschiedenen Geister aufhalten, womit sie sich beschäftigen, wie die Tugendhaften belohnt und die Lasterhaften zu besserer Erkenntniß gebracht werden, er sich an die Dichter und Fabellehrer wenden möge; dem Weisen genüge die Ueberzeugung, daß er ewig unter göttlicher Obhut stehe. In einem Briefe (Bd. 5, S. 485) an Herder aber sagt Mendelssohn, im Herzen sei er gewiß, daß kein eingeschränkter Geist ganz ohne Körper sein könne.

Lesen wir heut dieses einst so berühmte Buch, so ist der Eindruck freilich ein sehr unbefriedigender. Das Ansehen desselben wurde schon durch die Macht der Kant'schen Philosophie gewaltig erschüttert; auf dem Standpunkt heutiger Naturwissenschaft erscheint diese Art der Beweisführung vollends unhaltbar. Für die Zeitgenossen aber, welche die Offenbarung aufgegeben hatten und doch dem heranwogenden Strudel des Materialismus Widerstand leisten wollten, war dieses Buch nicht blos eine philosophische Lehre, sondern in Wahrheit eine religiöse Erbauung und Tröstung. Der Briefwechsel Mendelssohn's bezeugt, wie man sich von allen Seiten an ihn, den Juden, als rathenden Seelsorger wendete. Neue Auflagen und vielfältige Uebersetzungen folgten mit überraschender Schnelligkeit. Selbst mitten im Heerlager der französischen Materialisten erregte der Phädon, wie Grimm in seiner Literarischen Correspondenz (Th. 2, S. 276) berichtet, ungewöhnliches Aufsehen.

Der zweite Hauptglaubenssatz des Deismus, das Dasein und die Persönlichkeit Gottes, ist der Gegenstand der »Morgenstunden«. Diese »Morgenstunden« oder »Vorlesungen über das Dasein Gottes« sind die letzte größere Schrift Mendelssohn's; sie erschienen im October 1785, wenige Monate vor seinem Tode. Aber da Mendelssohn sich seit Jahren wegen Kränklichkeit von allen neueren philosophischen Bewegungen hatte fern halten müssen, da er sogar die kühne Kritik des »Alles zermalmenden« Kant nur aus den unzulänglichen Mittheilungen Anderer kannte, so ist die Anschauung, und selbst die Form dieser Gottesbeweise, noch durchaus dieselbe wie in der früheren Abhandlung über die Evidenz.

Es war Mendelssohn's tiefste Herzenssache. Um sich sein hohes Ziel zu sichern, prüft er zuerst sorgsam die Schärfe und Schlagfertigkeit der Waffen, über welche er vom Standpunkt seiner Erkenntnißlehre zu gebieten hat; Kant hat diese meta-

physische Grundlegung als das letzte Vermächtniß der dogmatisirenden Metaphysik und als das vollkommenste Produkt derselben bezeichnet. Zuletzt (Bd. 2, S. 388) kommt dieser weite Anlauf aber doch wieder nur bei dem alten sogenannten ontologischen Beweis an. Das allervollkommenste Wesen kann nicht unmöglich sein, denn dann müßten sich seine inneren Bestimmungen widersprechen; ein innerer Widerspruch ist aber ein Mangel, welcher vom allervollkommensten Wesen nicht ausgesagt werden kann. Das allervollkommenste Wesen kann auch nicht blos möglich sein, denn für ein blos mögliches Wesen ist das Dasein nur etwas von außen Hinzukommendes, eine bloße Zufälligkeit, deren Wirklichkeit nicht anders als aus einer anderen Wirklichkeit begriffen werden kann, also abhängig und unselbständig und also dem vollkommensten Wesen ebenfalls widersprechend. Das allervollkommenste unendliche Wesen kann entweder gar nicht oder nicht anders als mit dem Prädicat des wirklichen Daseins gedacht werden. Die Vorstellung selbst, die Idee des nothwendigen Wesens, ist ein ungereimter Gedanke, so lange wir das Dasein davon absondern. Wir können das nothwendige Wesen entweder schlechterdings nicht denken, oder wir müssen ihm wirkliches Dasein zuschreiben. Mendelssohn wollte es aber bei dieser ausschließlich begrifflichen Beweisführung nicht bewenden lassen. Das Bruchstück, welches vom beabsichtigten zweiten Theil der Morgenstunden vorhanden ist, führt den Titel »Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung«. Es ist eine Theodicee im Leibniz'schen Sinn; hauptsächlich darauf hinausgehend, daß, wie bereits das schöne fünfzehnte Capitel der Morgenstunden ausgeführt hatte, Gottes Weltregierung nicht blos unendlich erhaben, d. h. nicht blos bei der Erschaffung und Erhaltung des Ganzen und des allgemeinen Naturlaufes, sondern auch allbarmherzig herablassend, d. h. auch bei allen Schicksalen und Begegnissen aller einzelnen Wesen mit ihren göttlichen Ab-

sichten betheiligt sei. Mendelssohn begnügt sich nicht, wie die meisten Deisten des achtzehnten Jahrhunderts, mit dem kahlen und inhaltslosen Begriff der Vorsehung, deren persönliches Dasein zwar behauptet, aber in ihren Absichten und Eigenschaften nicht näher erklärt wird, sondern sein Gott ist ein lebendiger Gott, den er, wie er in einem Briefe (Bd. 5, S. 649) einmal sagt, stark und lebhaft sich als gegenwärtig vorstellt und zu dem er betet und singt, sobald er ein Bedürfniß zu beten und zu singen in sich verspürt.

Mendelssohn faßt Ursprung und Wesen des Phädon und der Morgenstunden, und damit das eigenste Wesen seiner gesammten religiösen Denkweise trefflich zusammen, wenn er in den Morgenstunden (Bd. 2, S. 303) sagt: »Ohne Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit haben alle Güter des Lebens in meinen Augen einen verächtlichen Werth, scheinet mir das Leben hienieden, um mich eines bekannten und oft gemißbrauchten Gleichnisses zu bedienen, wie eine Wanderschaft in Wind und Wetter, ohne den Trost, Abends in einer Herberge Schirm und Obdach zu finden; oder, wie Voltaire sagt, ohne diese tröstliche Aussicht schwimmen wir Alle in den Fluthen, haben unaufhörlich mit Wellen zu kämpfen und keine Hoffnung, das Ufer je zu erreichen.« Ja, ein anderes Mal (Bd. 3, S. 287) erlaubt sich Mendelssohn sogar das Wort: »Ohne Gott und Vorsehung und künftiges Leben ist Menschenliebe eine angeborene Schwachheit, und Wohlwollen wenig mehr als Geckerei, die wir uns einander einzuschwatzen suchen, damit der Thor sich placke, und der Kluge sich gütlich thun und auf Jenes Unkosten sich lustig machen könne.« Daher der zornentbrannte Eifer und der herzverzehrende tödtliche Gram, als er an die Thatsache glauben sollte, sein heißgeliebter Freund Lessing sei in den letzten Jahren seines Lebens Spinozist gewesen. Mendelssohn fühlte sich nicht nur in seiner Freundesehre verletzt, daß ihm Lessing seine wahre Ueberzeugung

verheimlicht haben solle; er mochte, wie er sich in seinem Sendschreiben an die Freunde Lessing's (Bd. 3, S. 8) ausdrückt, Lessing nicht die Rolle eines schalen Witzlings zutrauen, der Das mit Füßen von sich stoße, was seinen Nebenmenschen so wichtig und theuer sei.

Belächelt, wenn Euch diese Ueberlegenheit schmeichelt, den engen Gesichtskreis Mendelssohn's! Geschichtlich ist dieser Deismus und die Art seiner Beweisführung von sehr bedeutendem Einfluß gewesen. Die in langweiligen Verstandesformeln erstarrte Wolff'sche Philosophie gewann durch die warme Herzenssprache Mendelssohn's neue Anziehungskraft und gesteigerte Verbreitung. Der theologische Rationalismus der Allgemeinen Deutschen Bibliothek blieb auf gelehrte Kreise beschränkt; Mendelssohn wurde von allen Ständen gelesen. Wenn die deutsche Bildung des achtzehnten Jahrhunderts den Eroberungszügen der französischen Materialisten gegenüber zum großen Theil in einem gemäßigten Deismus, in dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit, unbeirrt verharrte, so ist eine der hauptsächlichsten Ursachen dieser wichtigen geschichtlichen Thatsache in der stillen, aber weitgreifenden Wirksamkeit Mendelssohn's zu suchen.

Und der begeisterte Verkündiger dieser beseligenden Vernunftreligion war ein Jude?

Klopstock sagt am Schluß seiner grammatischen Gespräche, die Bewunderung für Moses Mendelssohn sei nicht rein von Verwunderung gewesen. Diese Verwunderung hatte allerdings zunächst den Sinn, daß es in der That höchst verwunderlich war, wie aus dem verachteten, in Schmutz und Elend verkommenen, von aller deutschen Bildung abgesperrten fremden Volksstamm plötzlich einer der geistvollsten und formvollendetsten deutschen Schriftsteller hervorgehen konnte; aber diese Verwunderung hatte doch zugleich den weit tieferen Grund, daß dieser mit so überströmender Begeisterung verkündete Deismus bei

einem Nichtchristen um so seltsamer erscheinen mußte, je mehr sich sowohl die englischen wie die deutschen Deisten daran gewöhnt hatten, den Deismus oder, wie sie es nannten, die natürliche Vernunftreligion nur als das reine, auf seine ursprüngliche Grundform zurückgeführte, von allen willkürlichen und zufälligen Menschensatzungen geläuterte Urchristenthum selbst zu betrachten und darzustellen.

Es konnte daher nicht ausbleiben, daß man sich zu der Annahme berechtigt meinte, das Judenthum sei für Mendelssohn etwas blos Aeußerliches, von Mendelssohn in seiner innersten Ueberzeugung längst Ueberwundenes. Und bald fanden sich zudringliche Bekehrungseiferer wie Lavater, welche ihn drängten, die verunstaltende Hülle abzuwerfen und vor dem Taufbecken sich auch öffentlich zu seiner inneren christlichen Ueberzeugung und Gesinnung zu bekennen.

Wie waren diese plumpen Gesellen überrascht, als sich unerwartet zeigte, daß Mendelssohn trotz seines Deismus oder vielmehr eben wegen desselben in seinem innersten Herzen allerdings ein Jude, oder, wie sich die zurückgewiesenen Gegner ärgerlich ausdrückten, ein Stockjude war!

Tief erregt, ruft Mendelssohn in seinem »Schreiben an Lavater« (Bd. 3, S. 4) jenem Bekehrer zu: »Wäre nach vieljährigem Forschen die Entscheidung nicht völlig zum Vortheil meiner Religion ausgefallen, so hätte diese Entscheidung nothwendig durch eine öffentliche Handlung bekannt werden müssen. Ich begreife nicht, was mich an eine dem Ansehen nach so überstrenge, so allgemein verachtete Religion fesseln könnte, wenn ich nicht im Herzen von ihrer Wahrheit überzeugt wäre; das Resultat meiner Untersuchungen mochte sein, welches es wollte, sobald ich die Religion meiner Väter nicht für die wahre erkannte, so mußte ich sie verlassen. Wäre ich im Herzen von einer anderen überführt, so wäre es die verworfenste Niederträchtigkeit, der innerlichen Ueber-

zeugung zum Trotz nicht die Wahrheit bekennen zu wollen. Und was könnte mich zu dieser Niederträchtigkeit verführen? Wäre ich gegen beide Religionen gleichgültig und verlachte oder verachtete in meinem Sinn alle Offenbarung, so wüßte ich gar wohl, was die Klugheit räth, wenn das Gewissen schweigt. Was könnte mich abhalten? Furcht vor meinen Glaubensgenossen? Ihre weltliche Macht ist allzu gring, als daß sie mir fürchterlich sein könnte. Eigensinn, Trägheit, Anhänglichkeit an gewohnte Begriffe? Da ich den größten Theil meines Lebens der Untersuchung gewidmet habe, so wird man mir Ueberlegung genug zutrauen, solchen Schwachheiten nicht die Früchte meiner Untersuchung aufzuopfern. Sie sehen also, daß ohne aufrichtige Ueberzeugung von meiner Religion der Erfolg meiner Untersuchung sich in einer öffentlichen Thathandlung hätte zeigen müssen. Da sie mich aber in Dem bestärkte, was meiner Väter ist, so konnte ich meinen Weg im Stillen fortwandeln. Ich werde es nicht leugnen, daß ich bei meiner Religion menschliche Zusätze und Mißbräuche wahrgenommen, die leider ihren Glanz nur zu sehr verdunkeln. Welcher Freund der Wahrheit kann sich rühmen, seine Religion von schädlichen Menschensatzungen frei gefunden zu haben? Wir erkennen ihn alle, diesen vergiftenden Hauch der Heuchelei und des Aberglaubens, so viel unserer sind, die wir die Wahrheit suchen, und wünschen ihn ohne Nachtheil des Wahren und Guten abwischen zu können. Allein von dem Wesentlichen meiner Religion bin ich so fest, so unwiderleglich versichert, als Sie nur immer von der Ihrigen sein können, und ich bezeuge hiemit vor dem Gott der Wahrheit, Ihrem und meinem Schöpfer und Erhalter, daß ich bei meinen Grundsätzen bleiben werde, so lange meine ganze Seele nicht eine andere Natur annimmt.«

Das Abstoßendste am Christenthum war ihm das Gewicht, welches von demselben auf das Seligmachende des Glaubens

gelegt wird. Bei den verschiedensten Gelegenheiten hebt er es als den unendlichen Vorzug des Judenthums hervor, daß dieses keine symbolischen Bücher habe, daß es die Vernunft nicht in Fesseln schlage, daß es nur offenbartes Gesetz, nicht offenbarte Lehre sei. Ueber Mendelssohn's Verhältniß zum Christenthum sind besonders seine »Betrachtungen über Bonnet's Palingenesie« sehr lehrreich. »Die Religion meiner Väter«, sagt dort Mendelssohn (Bd. 3, S. 164), »weiß, was die Hauptgrundsätze betrifft, nichts von Geheimnissen, die wir glauben und nicht begreifen müßten. Unsere Vernunft kann ganz gemächlich von den ersten sicheren Grundbegriffen der menschlichen Erkenntniß ausgehen und versichert sein, am Ende die Religion auf eben dem Wege anzutreffen. Hier ist kein Kampf zwischen Religion und Vernunft, kein Aufruhr unserer natürlichen Erkenntniß wider die unterdrückende Gewalt des Glaubens; ihre Wege sind liebliche Wege und alle ihre Stege sind Frieden.« Und ebensowenig wurde Mendelssohn mit dem Christenthum durch jene christlichen Deisten und Rationalisten versöhnt, welche sich rühmten, »die Religion der Christen von irrigen Meinungen gereinigt und auf ihre erste Einfalt zurückgeführt zu haben, in welcher sie mit der natürlichen Religion so ziemlich übereingekommen sein solle.« Mendelssohn sagt von diesen (S. 169): »So viel mir von ihrer Glaubenslehre bekannt ist, soll nach ihnen der Stifter des Christenthums keine Person der Gottheit, sondern ein außerordentlicher Mensch, ein heiliger Prophet wie Moses oder noch größer gewesen sein, der von Gott den Beruf gehabt, die Mißbräuche der damals herrschenden Religionen abzuschaffen, die lautere natürliche Religion in ihre Rechte einzusetzen, durch Wunder zu bestätigen und die Menschen von ihrer ewigen Glückseligkeit zu versichern. Die Stellen im Neuen Testament, die dem strengen Lehrbegriff der Kirchenlehre günstig zu sein schienen, wissen sie durch künstliche exegetische Mittel zu ihrem Vortheil zu lenken oder doch wenig-

stens so zu erklären, daß sie auf beiden Seiten nichts beweisen. Ich lasse mich in diesen Punkt nicht ein, zu untersuchen, ob die streitigen Stellen des Neuen Testaments von diesen Lehrern oder von ihren Widersachern richtiger erklärt werden; wenn ich in meiner Einfalt lese, so scheint mir aber der natürliche Sinn sich auf die Seite der Athanasier zu legen. Doch dieses zur Seite gesetzt, muß ich aufrichtig gestehen, daß mir diese Religionspartei mehr zum Judenthum als zur wirklich herrschenden christlichen Religion zu gehören scheint. Von welcher Seite ich diese Glaubenslehre betrachte, so stimmt sie mit den wesentlichen Artikeln des Judenthums weit mehr überein als mit den Grundwahrheiten des christlichen Glaubens, wie sie in den mehrsten Schriften und Schulen öffentlich gelehrt werden.«

Mendelssohn hat sich sein ganzes Leben hindurch an alle kleinsten jüdischen Ceremonialgesetze mit peinlichster Sorgfalt gehalten; denn er betrachtete sie für Diejenigen, welche im Gesetz geboren, zu allen Zeiten und an allen Orten bindend, bis der allerhöchste Gesetzgeber selbst sie wieder durch unzweideutige Kundgebung aufheben werde. Ja, Mendelssohn preist sogar die jüdische Religion vorzugsweise als die Religion der Liebe und Duldung, ohne ein Arg daran zu nehmen, mit welchem pfäffischen Haß die Juden auch ihrerseits einen Uriel Acosta und Spinoza verfolgten und welche leidvolle Erfahrungen er selbst von den »Hochgelehrten und Ungelehrten Israels« für seine freiere Gesinnung zu erdulden hatte.

Greller und schlagender als irgendwoanders bethätigt sich hier jene Halbheit und Zwiespältigkeit, an welcher noch das gesammte Aufklärungszeitalter krankte. Der christliche Deist bleibt Christ; der jüdische Deist bleibt Jude. Die freie, rein menschliche Bildung, welche sich über die einzelnen Religionsformen erhebt und deren Schranken überschreitet, fand ihre Verwirklichung und Bedeutung erst in dem heranwachsenden jüngeren Geschlecht.

Jedoch eben weil Mendelssohn sich noch so durchaus als Jude fühlte, suchte er mit allen Kräften zugleich ein Erzieher und Befreier seiner verdumpften und unterdrückten Glaubens- und Stammesgenossen zu werden.

Er übersetzte die fünf Bücher Mosis und die Psalmen ins Deutsche. Wir folgen jüdischen Schriftstellern, wie Stern und Kayserling, wenn wir sagen, daß hauptsächlich diesen Uebersetzungen es zu danken ist, daß allmälich der fremde Volksstamm auch deutscher Bildung und deutscher Gesittung entgegenreifte. So heftig der Widerstand war, welcher sich anfänglich dieser Neuerung entgegenstellte, so lebhaft und allgemein wurde bald die Anerkennung und die Verbreitung. Die Talmudschulen, meist in den Händen eingewanderter polnischer Juden, verödeten. Jüdischer Glaube und deutsche Sprache hörten auf, als unvereinbare Gegensätze zu gelten. Mit der deutschen Sprache lernte der deutsche Jude auch deutsch denken und fühlen. Mendelssohn ist nicht der einzige, aber der erste Anstoß zu jener entscheidenden Wendung in der Geschichte des deutschen Judenthums, daß, während das achtzehnte Jahrhundert von den Juden noch immer als von einer besonderen »Nation« zu sprechen gewohnt war, dieser Sprachgebrauch jetzt völlig geschwunden ist.

Und stellte Mendelssohn an die Juden selbst die Forderung einer freieren, dem Wesen der Gegenwart und des deutschen Volksthums entsprechenden Bildung und Selbsterziehung, so wendete er sich zugleich auch an die Anhänger der herrschenden Religion, den Unterdrückten gerecht zu werden und sie aus dem Fluch ihrer verachteten Sonderstellung zu erlösen.

Auch in Preußen, welches doch die erleuchtetste und duldsamste Regierung in ganz Deutschland hatte, waltete noch immer der blindeste Judenhaß. Es macht einen tief demüthigenden Eindruck, wenn Mendelssohn (Bd. 5, S. 567) erzählt: »Allhier in diesem sogenannten duldsamen Lande lebe ich gleichwohl so

eingeengt, durch wahre Intoleranz so von allen Seiten beschränkt, daß ich meinen Kindern zu Liebe mich den ganzen Tag in einer Seidenfabrik einsperren muß. Ich ergehe mich zuweilen des Abends mit meiner Familie. Papa! ruft die liebe Unschuld, was ruft uns jener Bursche dort nach? Warum werfen sie mit Steinen hinter uns her? Was haben wir ihnen gethan? Ja, lieber Papa, spricht ein anderes Kind, sie verfolgen uns immer in den Straßen und schimpfen: Juden! Juden! Ist denn das so ein Schimpf bei den Leuten, ein Jude zu sein? Ach, ich schlage die Augen nieder und seufze mit mir selber: Menschen, Menschen! Wohin habt Ihr es endlich kommen lassen? Doch weg mit diesen Betrachtungen, sie machen mich zu unmächtig!« Es ist der rührende Nothschrei eines unschuldig Leidenden, wenn Mendelssohn ein anderes Mal (Bd. 3, S. 173) ausruft: »O Ihr, meine Nebenmenschen, die Ihr Kinder eines anderen Glaubens seid, bedenkt, daß das Leben einen sehr gringen Werth hat, wenn es nicht mit allen Rechten und Vorzügen des geselligen Menschen verbunden ist. Schmach und Verachtung sind Demjenigen, der sie nicht verdient, zuweilen härter als der Tod, und diese folgen einem Bekenner des Judenthums auf allen Tritten nach. Von aller bürgerlichen Ehre entfernt, zur niedrigsten der Stufen herabgestoßen, die die Stände des gesitteten Lebens unterscheiden, können wir die Talente und die Fähigkeiten, die uns die milde Natur in so reichem Maße als ihren übrigen Kindern gegeben, weder ausbilden noch anwenden, noch zu unserer Nebenmenschen Besten recht gebrauchen. Wo die liebreichste Toleranz herrscht, da wird sie in Ansehung unserer am wenigsten ausgeübt; wo Kunst und Wissenschaften blühen, müssen wir in Barbarei zurückbleiben; man suchet die Staaten zu bevölkern, und wir allein werden eingeschränkt, damit wir uns nicht vermehren. Man thut alles Mögliche, um uns zu unnützen Bürgern zu machen, und dann wirft man uns vor, daß wir nicht nützlich genug sind.«

Oft meinte Mendelssohn, diese Unterdrückung bedrücke wie eine todte Last die Schwingen seines Geistes und mache ihn unfähig, den hohen Flug eines Freigeborenen zu versuchen; nichtsdestoweniger war er namentlich in den letzten Jahren seines Lebens unermüdlich thätig, das Seinige dazu beizutragen, daß einst ein aufgeklärteres Geschlecht seinen armen Glaubensgenossen die staatliche Gleichstellung gewähre. Mendelssohn war es, welcher Dohm zur Abfassung seiner berühmten Schrift »Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden« veranlaßte, die zu ihrer Zeit epochemachend wirkte und noch heut in ihrer Art unübertroffen ist. In gleicher Weise veranlaßte er einen seiner jüngeren jüdischen Freunde, den Dr. Herz, zur Uebersetzung jener einschneidenden politischen Denkschrift, mit welcher 1656 der Amsterdamer Rabbiner Menasse Ben Israel unter Cromwell die Wiederaufnahme der Juden in England gegen den Widerstand der Hochkirche befürwortet hatte. Am schärfsten und begeistertsten aber ergriff er selbst das Wort. Es geschah in der herrlichen Vorrede, welche er im März 1782 jener Uebersetzung voranschickte, und in dem Buch »Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum«, welches im Mai 1783 erschien und die Andeutungen jener Vorrede weiter ausführte und begründete.

Unter den Schriften Mendelssohn's ist Jerusalem unstreitig die unvergänglichste. Weil man, wie Mendelssohn in jener Vorrede (Bd. 3, S. 181) sich ausdrückt, die Sache der Menschheit und deren Rechte nicht vertheidigen kann, ohne zugleich für die Rechte der Juden einzutreten, erweitert sich die Frage nach der Stellung der Juden sofort zu dem allgemeinen Grundgedanken unbedingter Religions- und Gewissensfreiheit überhaupt. Mendelssohn's Jerusalem ist die scharfe und entschiedene Forderung der Trennung von Staat und Kirche oder vielmehr der Aufhebung alles äußeren Kirchenthums.

Worauf gründet sich Recht und Macht der Kirche? Wir

unterscheiden zwischen Handlungen und Gesinnungen, zwischen Grundsätzen und deren Anwendung. Kann die Kirche Gewalt beanspruchen über die Handlungen der Menschen? Nein; der Staat hat ein Zwangsrecht, aber nicht die Kirche. Der Staat begnügt sich allenfalls mit todten Handlungen, mit Werken ohne Geist, mit Uebereinstimmung im Thun ohne Uebereinstimmung in Gedanken; eine gemeinnützige Handlung hört nicht auf, gemeinnützig zu sein, wenn sie auch erzwungen wird. Wenn der Bürger nicht aus innerem Gefühl seiner Schuldigkeit das Vaterland vertheidigen will, so werde er durch Belohnung gelockt oder durch Gewalt gezwungen; haben die Menschen keinen Sinn mehr für den inneren Werth der Gerechtigkeit, erkennen sie nicht mehr, daß Redlichkeit in Handel und Wandel wahre Glückseligkeit sei, so werde die Ungerechtigkeit gezüchtigt, der Betrug bestraft. Aber die Religion kennt keine Handlung ohne Gesinnung, kein Werk ohne Geist, keine Uebereinstimmung im Thun ohne Uebereinstimmung im Sinn; religiöse Handlungen ohne religiöse Gedanken sind leeres Puppenspiel, sie müssen an und für sich selbst aus dem Geist kommen und können weder durch Belohnung erkauft noch durch Strafen erzwungen werden. Bann und Verweisungsrecht, Einführung der Kirchenzucht, läuft daher dem Geist der Religion schnurstracks zuwider; die Waffen der Religion können nur Gründe und Ueberführung sein. Oder kann die Kirche Gewalt haben über Grundsätze und Gesinnungen? Dies steht weder dem Staat noch der Kirche zu. »Auch der Staat«, sagt Mendelssohn (S. 285) »hat durch keinen Vertrag das mindeste Zwangsrecht über Gesinnungen erlangen können. Ueberhaupt kennen die Gesinnungen der Menschen kein Wohlwollen, leiden keinen Zwang. Ich kann auf keine meiner Gesinnungen, als Gesinnung betrachtet, aus Liebe zu meinem Nächsten Verzicht thun, kann ihm keinen Antheil an meiner Urtheilskraft aus Wohlwollen überlassen oder abtreten, und eben-

sowenig ein Recht auf seine Gesinnungen mir anmaßen oder auf irgendeine Weise erwerben. Das Recht auf unsere äußeren Gesinnungen ist unveräußerlich, kann nicht von Person zu Person wandern; denn es giebt und nimmt keinen Anspruch auf Vermögen, Gut und Freiheit. Daher das mindeste Vorrecht, das Ihr Euren Religions- und Gesinnungsverwandten einräumt, eine indirecte Bestechung, die mindeste Freiheit, die Ihr den Dissidenten entzieht, eine indirecte Bestrafung zu nennen ist. Es ist armseliges Blendwerk, wenn in einigen Lehrbüchern des Kirchenrechts so sehr auf den Unterschied zwischen Belohnung und Vorrecht, Bestrafung und Einschränkung gedrungen wird. Den Sprachforschern kann diese Bemerkung nützlich sein; allein dem Elenden, der die Rechte der Menschheit entbehren muß, weil er nicht sagen kann: »Ich glaube«, wo er nicht glaubt, nicht mit dem Munde Muselmann und im Herzen Christ sein will, dem bringt diese Unterscheidung nur leidigen Trost. Und welches sind die Grenzen der Vorrechte auf der einen und der Einschränkung auf der anderen Seite? Mit einer mäßigen Gabe von Dialektik erweitert man diese Begriffe und dehnt sie so lange aus, bis sie auf der einen Seite bürgerliche Glückseligkeit, auf der anderen Unterdrückung, Verbannung und Elend werden.« Aus dieser Unveräußerlichkeit der Gesinnung folgt erstens, daß es keine Kirchenverfassung irgendeiner Art geben kann. »Was soll«, fragt Mendelssohn (S. 286) »eine Regierungsform, wo nichts zu regieren ist; Obrigkeit, wo Niemand Unterthan sein darf; Richteramt, wo keine Rechte und Ansprüche zu entscheiden vorkommen?« Und zweitens, daß es nicht erlaubt ist, die Lehrer und Priester auf gewisse Glaubenslehren zu beeidigen. »Auf welche«, fährt Mendelssohn (S. 287) fort, »sollte dieses geschehen? Die allen Religionen gemeinsamen Grundartikel können durch keine Eidschwüre bekräftigt werden; Ihr müsset dem Schwörenden auf sein Wort glauben, daß er sie annimmt, oder

sein Eid ist leerer Schall, denn alles Zutrauen zu Eidschwüren und das ganze Ansehen derselben beruht ja blos auf diesen Grundlehren der Sittlichkeit. Sind es aber besondere Artikel dieser oder jener Religion, die ich beschwören oder abschwören soll, sind es Grundsätze, ohne welche Tugend und Wohlstand unter den Menschen bestehen können, und wenn sie auch nach der Meinung des Staates oder der Personen, die den Staat vorstellen, zu meinem ewigen Heil noch so nothwendig sind, so frage ich, was hat der Staat für Recht, in das Innerste der Menschen so zu wühlen und sie zu Geständnissen zu zwingen, die der Gesellschaft weder Trost noch Frommen bringen? Mit meinem besten Freunde, mit dem ich noch so einhellig zu denken glaubte, konnte ich mich sehr oft über Wahrheiten der Philosophie und Religion nicht vereinigen. Nicht selten dachten wir einerlei und drückten uns doch verschiedentlich aus, aber eben so oft glaubten wir übereinzustimmen und waren in Gedanken noch weit von einander entfernt. Und Ihr, Mitmenschen, Ihr nehmet einen Mann, mit dem Ihr Euch vielleicht niemals über dergleichen Dinge besprochen habt, Ihr legt ihm die subtilsten Sätze der Metaphysik und Religion, wie sie vor Jahrhunderten in Worte eingekleidet worden sind, in sogenannten Symbolen vor, Ihr lasset ihn bei jenem allerheiligsten Namen betheuern, daß er bei diesen Worten ebenso denkt wie Ihr und Beide ebenso wie Jener, der sie vor Jahrhunderten niedergeschrieben hat, betheuern, daß er diese Sätze von ganzem Herzen annehme und an keinem derselben Zweifel hege, mit dieser beschworenen Uebereinstimmung verbindet Ihr Amt und Würden, Macht und Einfluß, deren Reizung gar wohl fähig ist, so manchen Widerspruch zu heben und so manchen Zweifel zu unterdrücken, und wenn sich dann am Ende hervorthut, daß es so nicht ist mit des Mannes Ueberzeugung, wie er vorgegeben, so beschuldigt Ihr ihn des gräßlichsten aller Verbrechen, Ihr klagt ihn des Meineids

an und lasset erfolgen, was auf diese Unthat erfolgen soll.« Die Schlußbetrachtung (S. 299) ist: Weder Staat noch Kirche sind befugt, sich in Glaubenssachen ein anderes Recht anzumaßen als das Recht zu belehren, eine andere Macht als die Macht der Ueberführung, eine andere Zucht als die Zucht durch Vernunft und Grundsätze. Kann dieses erweislich und dem gesunden Menschenverstand einleuchtend gemacht werden, so ist kein ausdrücklicher Vertrag, noch viel weniger Herkommen und Verjährung mächtig genug, ein Recht geltend zu machen, das ihm entgegengesetzt ist, so ist aller kirchlicher Zwang widerrechtlich, alle äußere Macht in Religionssachen gewaltsame Anmaßung. Es kann sein, daß der Mißbrauch durch irgendein allgemeines Vorurtheil so um sich gegriffen, so sehr in den Gemüthern der Menschen Wurzel gefaßt hat, daß es nicht thunlich oder nicht rathsam wäre, ihn mit einem Mal ohne weise Vorbereitung abzuschaffen; aber in diesem Fall ist es doch wenigstens unsere Schuldigkeit, ihm von fern entgegenzuarbeiten und vorerst seiner ferneren Ausbreitung einen Damm entgegenzusetzen. Können wir ein Uebel nicht völlig ausrotten, so müssen wir ihm wenigstens die Wurzel abstechen.

Folgerichtig war daher Mendelssohn der entschiedenste Gegner jener Glaubensvereinigung, welche sein großer Lehrer Leibniz so mühsam, aber glücklicherweise vergeblich erstrebt hatte. Es wäre eine allgemeine Kirche; aber darum nur um so unrechtmäßiger und für Vernunft und Gewissensfreiheit nur um so verderblicher. »Denn gesetzt« sagt Mendelssohn (S. 360), »man vereinige sich über die Glaubensformel, die man einzuführen und festzusetzen denkt, man bringe Symbole zu Stande, wider welche keine von den jetzt in Europa herrschenden Religionsparteien etwas einzuwenden findet; was ist dadurch ausgerichtet? Etwa, daß Ihr Alle über Religionswahrheiten ebendasselbe denkt? Wer von der Natur des menschlichen Geistes nur einigen Begriff hat,

kann sich dieses nicht beikommen lassen. Also blos in den Worten, in der Formel läge die Uebereinstimmung. Dazu wollen die Glaubensvereiniger sich zusammenthun; sie wollen hie und da von den Begriffen etwas abzwacken, hie und da die Maschen der Worte so lange erweitern, sie so unbestimmt und weitschichtig machen, daß sich die Begriffe, ihrer inneren Verschiedenheit ungeachtet, noch zur Noth hineinzwängen lassen. Ein Jeder verbände alsdann mit denselben Worten eine andere ihm eigene Meinung. O wenn diese allgemeine Gleißnerei einen Endzweck haben soll, so fürchte ich, man will den freigewordenen Geist der Menschen nur vorerst wieder in Schranken eingesperrt haben. Das scheue Wild wird sich alsdann schon fangen und sich den Kappzaum umwerfen lassen. Bindet den Glauben nur erst an Symbole, die Meinung an Worte, setzet nur ein für alle Mal den Artikel fest; wehe dem Elenden alsdann, der einen Tag später kommt und auch an diesen bescheidenen geläuterten Worten etwas auszusetzen findet. Er ist ein Friedensstörer; zum Scheiterhaufen mit ihm! Um Eurer und unserer Aller Glückseligkeit willen, Glaubensvereinigung ist nicht Toleranz, ist der wahren Bildung grade entgegen! Um Eurer und unserer Glückseligkeit willen, gebet Euer vielvermögendes Ansehen nicht her, irgendeine ewige Wahrheit, ohne welche die bürgerliche Glückseligkeit bestehen kann, in ein Gesetz, irgendeine dem Staat gleichgültige Religionsmeinung in seine Landesverordnung zu verwandeln. Haltet auf Thun und Lassen der Menschen, ziehet dieses vor den Richterstuhl weiser Gesetze, und überlasset uns das Denken und Reden, wie es unser Aller Vater uns als unveräußerliches Erbgut, als unwandelbares Recht gegeben hat. Belohnt und bestrafet keine Lehre, locket und bestechet zu keiner Religionsmeinung! Wer die öffentliche Glückseligkeit nicht stört, wer gegen die bürgerlichen Gesetze, gegen Euch und seine Mitbürger rechtschaffen handelt, den lasset sprechen, wie er denkt, Gott anrufen nach seiner oder

seiner Väter Weise und sein ewiges Heil suchen, wo er es zu finden glaubt. Lasset Niemand in Euren Staaten Herzenskündiger und Gedankenrichter sein. Wenn Ihr dem Kaiser gebet, was des Kaisers ist, so gebet Ihr selbst Gott, was Gottes ist. Liebet die Wahrheit, liebet den Frieden!«

So scharf und kühn hatte im Jahrhundert der Aufklärung und Toleranz noch Keiner über Religionsfreiheit und Toleranz gesprochen. Reimarus' Kritik der Offenbarung fand in Mendelssohn's Kritik der Kirche ihre Ergänzung.

Kant nannte in einem Briefe an Mendelssohn vom 18. August 1783 dieses Buch »die Verkündigung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein die Juden, sondern alle Religionen betreffen würde«. »Sie haben«, sagt Kant, »Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreiheit zu vereinigen gewußt, die man ihr gar nicht zugetraut hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kann. Sie haben zugleich die Nothwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreiheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, daß auch endlich die Kirche unsererseits darauf wird denken müssen, wie sie Alles, was das Gewissen belästigen und bedrücken kann, von der ihrigen absondere.« Mirabeau, der französische Freiheitsheld, schrieb eine besondere Schrift »Ueber Moses Mendelssohn und die Reform der Juden« und verglich die Bestrebungen Mendelssohn's mit den gleichartigen Bestrebungen Türgot's und der neuen nordamerikanischen Freistaaten.

Moses Mendelssohn starb am 4. Januar 1786, im siebenundfünfzigsten Jahr seines Alters; wenige Monate vor dem Tode seines großen Königs, von dessen glorreichem Scepter er (Bd. 3, S. 180) rühmte, daß es die vernünftige Freiheit zu denken so allgemein gemacht habe, daß sich ihre Wirkung bis auf den geringsten Einwohner seiner Staaten erstrecke, so daß auch er Gelegenheit und Veranlassung gefunden, sich zu bilden, über seine und seiner

Mitbrüder Bestimmung nachzudenken, und über Menschen, Schicksal und Vorsehung nach Maßgabe seiner Kräfte Betrachtungen anzustellen.

Es ist ein geschichtliches Unrecht, daß unter den Gestalten der Dichter und Denker, welche das Piedestal des Friedrichsdenkmals in Berlin zieren, die Gestalt Mendelssohn's fehlt. Wie kläglich sind wir wieder abgefallen von jener unbefangenen Anerkennung des rein Menschlichen, für welche Mendelssohn einer der begeistertsten Propheten und Apostel gewesen!

Das würdigste Denkmal hat ihm sein Freund Lessing gesetzt. Der reine, klare, milde Sinn Mendelssohn's ist das Urbild Nathan's des Weisen.

Die Moralisten.

J. A. Eberhard. J. H. Schulz. Garve. Steinbart. Engel. Die Berliner Monatsschrift.

Ueberall hat der Bruch mit dem alten Glauben das Aufblühen der Moralphilosophie zur natürlichen Folge. Es gilt zu zeigen, daß der Bruch mit den Satzungen der überlieferten Volksreligion nicht zugleich ein Bruch mit den unverbrüchlichen Forderungen des sittlichen Lebens sei.

Wir unterscheiden in den moralphilosophischen Bestrebungen der deutschen Aufklärung drei verschiedene Richtungen. Die erste Richtung ist der Kampf um die Unabhängigkeit der natürlichen Sittenlehre gegen die Einsprüche der kirchlichen Glaubenslehre,

welche sich als die ausschließliche Bürgschaft menschlichen Seelenheils betrachtet; die zweite ist die wissenschaftliche Darlegung der natürlichen Sittenlehre selbst; die dritte ist die Einführung dieser natürlichen Sittenlehre in die allgemeine Volksbildung, die Uebertragung derselben auf die bestehenden Sitten und Zustände.

Es lag in dem Ernst und in der Gründlichkeit deutscher Natur, daß jene erste Richtung, der Kampf um die Unabhängigkeit der Sittenlehre von Offenbarung und Kirchenthum, von den deutschen Aufklärern weit nachdrücklicher betont wurde als von den englischen und französischen. Fast alle deutschen Popularphilosophen haben sich grade mit dieser Frage auf's angelegentlichste beschäftigt.

Wir heben hier nur Diejenigen zu besonderer Betrachtung hervor, welche sich ganz ausschließlich in dieser Richtung bewegen. Es sind Johann August Eberhard und Johann Heinrich Schulz.

Johann August Eberhard, am 31. August 1739 zu Halberstadt geboren, hatte sich hauptsächlich an den englischen Freidenkern gebildet; darauf hatte er seit 1763 in Berlin im regsten Verkehr mit Mendelssohn und Nicolai gelebt. Im Jahre 1772 erschien seine erste Schrift: »Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden«. Sie ist sein Hauptwerk geblieben. Der nächste Anlaß war ein ganz zufälliger. Marmontel's Roman »Belisaire« war von der Sorbonne verdammt worden, weil das fünfzehnte Capitel desselben die Ketzerei enthielt, daß auch die tugendhaften Heiden vor den Augen des Höchsten Gnade fänden; Peter Hofstede, Prediger in Roterdam, hatte zur Rechtfertigung dieses Verdammungsurtheils zwei besondere Bücher geschrieben, in denen er die gepriesensten Männer des Alterthums als die lasterhaftesten Menschen schilderte, und dabei namentlich Sokrates um so geflissentlicher in den Staub zog, je offener die neuen Aufklärer diesen als ihr maßgebendes Vorbild hinzustellen pflegten. Eberhard nahm den Fehde-

handschuh auf, gab aber seiner Vertheidigung sogleich die tiefere Wendung, daß er mit der schärfsten Kritik auf die Grundbegriffe zurückging, in welcher diese pfäffische Ansicht wurzelte. Um zu beweisen, wie sinnlos die kirchliche Lehre sei, welche die menschliche Seligkeit an das Bekenntniß bestimmter Glaubenssatzungen bindet, beweist er die innere Vernunftwidrigkeit der kirchlichen Lehrbegriffe von der Genugthuung, von der Ewigkeit der Höllenstrafen, von der Erbsünde und den Gnadenwirkungen. Die Nutzanwendung dieser Verneinung ist die Einsicht, daß die Quelle der menschlichen Seligkeit einzig die Tugend sei und daß, »wie die Lilien und Rosen aller Zeitalter dieselbigen heilsamen Kräfte haben, so sich auch zu allen Zeiten und auf dem ganzen Erdboden in der menschlichen Seele dieselbigen Anlagen zum Guten, dieselbigen Regeln des Rechts finden«. Ist es auch nicht offen ausgesprochen, so liegt es doch deutlich zwischen den Zeilen, daß die Geschosse nicht blos gegen die Kirchenlehre, sondern ebenso sehr gegen die Offenbarung selbst gerichtet sind. Bahrdt, der bekannte Hallesche Rationalist, erzählt in seiner Selbstbiographie mehrfach, wie entschieden Eberhard besonders in seinen mündlichen Gesprächen die Offenbarung verneinte.

Es war daher ungerecht und wurde von den gemeinsamen Freunden Lessing's und Eberhard's schmerzlich empfunden, als Lessing in seiner Abhandlung »Leibniz von den ewigen Strafen« (Lachm. Bd. 9, S. 149 ff.) Eberhard unterschiedslos mit jenen mehr gutmeinenden als hellblickenden Vermittlungstheologen zusammenwarf, welche allen Gegensatz zwischen Religion und Philosophie zu verwischen trachteten. Das Einschneidende dieser Neuen Apologie erhellt sattsam aus dem Eifer, mit welchem die rechtgläubige Geistlichkeit den Verfasser verfolgte. Eine langversprochene Predigerstelle in Berlin wurde ihm versagt, und es bedurfte des ausdrücklichen Dazwischentretens Friedrich's des Großen, um ihn gegen diese Ränke zu schützen. Eberhard wurde

1774 Prediger in Charlottenburg, und 1778, nach dem Tode des Aesthetikers Meier, Professor der Philosophie in Halle. Dort starb er am 6. Januar 1809.

Der zweite hervorragende Vertreter dieser Richtung ist Johann Heinrich Schulz, Prediger zu Gielsdorf bei Berlin. Er ist in der Geschichte unter dem Namen Zopf-Schulz bekannt; denn um seine weltliche Auffassung des geistlichen Amts auch äußerlich zu bezeugen, betrat er, im Gegensatz zu der herrschenden Meinung der Geistlichkeit, daß die Perücke ein unerläßliches Erforderniß geistlicher Würde sei, seinerseits die Kanzel mit dem modischen Zopf, und bestand trotz aller höheren Einsprache beharrlich auf dieser Neuerung.

Schulz ist um vieles ungestümer als Eberhard. Er wirft auch die letzte Maske ab. Offen bekennt er sich als Schüler des Wolfenbüttler Fragmentisten.

Namentlich zwei seiner zahlreichen Schriften sind hier in Betracht zu ziehen. Es ist die »Philosophische Betrachtung über Theologie und Religion überhaupt und über die jüdische insonderheit, 1784«, welche eine Streitschrift gegen Mendelssohn's Jerusalem war, und der »Erweis des himmelweiten Unterschieds der Moral und der Religion; nebst genauer Bestimmung der Begriffe von Theologie, Religion, Kirche und protestantischer Hierarchie und des Verhältnisses dieser Dinge zur Moral und zum Staat. Von einem unerschrockenen Wahrheitsfreunde 1788«. Beide Schriften ruhen auf derselben Anschauung; jedoch ist der Ton der letzten Schrift schroffer und übertreibender als der der ersten.

Die Grundgedanken liegen in folgenden Sätzen: »Alle Vorschriften, nach welchen ein Religionsbekenner seine Religion einrichtet und abwartet und die er aus seinen theologischen Lehrmeinungen herleitet, lassen sich gar nicht als wahr erweisen, sind ihrer Natur nach kein Vorwurf der Vernunft, sondern des blinden Glaubens oder der Phantasie; daher auch das Wort

Glaube, und der Begriff, den man mit diesem Worte verbindet, nach welchem nämlich ein blinder Glaube die Stelle der Untersuchungen, des Erweises und der vernünftigen Ueberzeugung vertreten und den Mangel derselben ergänzen muß, ein Hauptwort und ein Hauptbegriff in allen Theologien und die Uebung dieses Glaubens die Hauptforderung und die Hauptübung bei allen Religionen ist. Die Moral hingegen leitet ihre Vorschriften aus der Natur des Menschen und der übrigen Geschöpfe, auf welche sie sich bezieht, her, insoweit nämlich diese Naturen den menschlichen Sinnen vorliegen, von denselben empfunden, von dem menschlichen Verstand erkannt, von der menschlichen Vernunft beurtheilt werden können; hier ist also offener lichtvoller Tag, ein Jeder kann mit eigenen Augen sehen und nach dem Maß seiner Verstandeskräfte begreifen und überzeugt werden, daß die Gesetze, welche die Moral gebietet, in sich wahrhaftig und für den Menschen nothwendig und verbindend sind. Theologie und Religion sind blos willkürliche und veränderliche Privatsache des einzelnen Menschen; die Erfahrung lehrt, daß es nicht zwei Menschen giebt, die einerlei Theologie und Religion haben. Die Moral ist von einer allgemeinen Verbindlichkeit; weil diese Regeln alle aus der Natur des Menschen hergenommen sind, wird Keiner gefunden werden, der diese Pflichten ohne Schaden und ohne unvermeidliche Bestrafung seiner selbst übertreten könnte. Theologie und Religion kann, die Moral hingegen muß der Gesellschaft wegen dasein. Daraus ergiebt sich, fährt der Verfasser fort, nicht nur, daß jede Kirche um so unrechtmäßiger und menschenunwürdiger ist, je mehr sie hierarchischer Herrschsucht und Unduldsamkeit anheimfällt, sondern daß auch jede bürgerliche Gesellschaft in dem Maße glücklich oder unglücklich ist, als ihre Moralprinzipia, nach denen sie regiert wird, entweder rein oder mit Religionsprinzipiis vermischt sind. Es ist Ungerechtigkeit, wenn ein Staat nicht die Gewissensfreiheit

eines jeden im Staat Lebenden in Schutz nimmt, sondern es zugiebt, ja wohl gar durch Mißbrauch seiner obrigkeitlichen Macht und seines landesherrlichen Ansehens dazu hilft, daß ein Bürger die Gewissensfreiheit des Anderen chikaniren, unterdrücken und mit Füßen treten darf. Ein Gesetzbuch, welches der Unterdrückung der angeborenen Menschenrechte Vorschub leistet, kann nur für eine verunglückte Satire auf die Gerechtigkeit erachtet werden. Dem Staat kann es gleichgültig sein, was für eine Vorstellung sich Dieser oder Jener von dem Weltgrunde macht und ob er sich zu einer Verehrung desselben verpflichtet halte oder nicht; der Staat hat nur darauf zu sehen, daß Jeder seine gesellschaftlichen Pflichten erfülle. Die Vorsteher der Staaten irren gar sehr, wenn sie sich einbilden, daß die Religion ein unentbehrlicher Zügel und Zaum für das Volk sei, um es im Gehorsam gegen die Landesgesetze und Landesobrigkeit zu erhalten; der große Haufe beginnt ohnehin schon, gegen die kirchliche Religion Verdacht zu schöpfen. Ist es also nicht vernünftiger, den Gehorsam lieber gleich auf die felsenfeste Moral zu gründen?

Wie hätte die Kirchenbehörde dulden können, daß Derjenige, welcher dergestalt sprach, fernerhin christlicher Prediger bleibe? Schon 1783 hatte das Oberconsistorium ihn auf Grund einer früheren Schrift, in welcher er ein neues System der Sittenlehre ausführte, zur Verantwortung gezogen; damals aber hatte sich der König selbst seiner angenommen und die Anfechtungen waren siegreich zurückgeschlagen. Jetzt aber war Friedrich, sein Beschützer, gestorben. Am 9. Juli 1788 war das Wöllner'sche Religionsedict in Preußen in Kraft getreten. Es wurde daher gegen Schulz eine Untersuchung eingeleitet, deren Art und Fortgang von dem verwirrenden Nebeneinander der aus der Regierung Friedrich's des Großen fortwirkenden religiösen Läßlichkeit und der jetzt von oben befohlenen Strenge ein höchst merkwürdiges Bild giebt. Am 27. September 1789 wurde Schulz

amtlich befragt, ob er in seinem Lehrvortrag nach dem Begriff der lutherischen Kirche die Dreieinigkeit Gottes behaupte und vortrage. Schulz verneinte; denn als Lehrer des Volkes halte er nur diejenigen Lehren, welche zur moralischen Besserung des Gemüths dienen, für brauchbar; ja er fügte hinzu, daß er die Gottheit Christi, die Versöhnung durch Christi Tod, die Nothwendigkeit des Abendmahls weder glaube noch lehre. Das Consistorium trug gemäß dem Religionsedict, welches keine Abweichung von dem Bekenntniß duldet, auf Absetzung an. Nunmehr kam die Entscheidung an das Kammergericht. In der Vertheidigungsschrift, welche Schulz dem Kammergericht einreichte, hob er mit scharfer Ironie den Widerspruch hervor, welcher nach seinem Dafürhalten in dem Religionsedict liege. Das Religionsedict verbiete zu lehren, was dem Geist des wahren Christenthums entgegenlaufe; zugleich aber wolle es, daß an dem Lehrbegriff der drei verschiedenen christlichen Confessionen nicht gerührt werde. Gebe es drei von einander abweichende Confessionen, so könne entweder nur eine das wahre Christenthum haben oder sie haben es alle drei nicht. Wenn er sich also bemühe, das »wahre Christenthum«, unabhängig von allen Confessionsschriften und Confessionsstreitigkeiten aus der heiligen Schrift zu entwickeln, so sei dies nicht eine Verneinung, sondern im Gegentheil die sicherste Erfüllung des den Geist des wahren Christenthums fordernden Religionsedictes. Das Kammergericht verlangte demzufolge vom Consistorium ein Gutachten, ob die Grundwahrheiten der lutherischen Confession mit den Grundwahrheiten der christlichen Religion übereinstimmen, und, wenn dies nicht der Fall sei, worin ihre Nichtübereinstimmung sich gründe. Das Consistorium zauderte. Da half der König aus. Dem Kammergericht wurden seine »wunderlichen Fragen« verwiesen; dem Consistorium aber wurde untersagt, diese Fragen zu beantworten. Das Urtheil, welches darauf vom Kammergericht gefällt wurde,

ging dahin, Schulz sei zwar für keinen protestantisch-lutherischen, wohl aber für einen christlichen Prediger zu erachten, und als christlicher Prediger einer zwar nicht lutherischen, wohl aber christlichen Gemeinde in seinem Amt zu dulden. Der König bestätigte das Urtheil nicht, sondern verfügte die Amtsentsetzung. Ueberdies wurde dem Criminalsenat des Kammergerichts »das größte Mißfallen«, »die allerhöchste Ungnade« über seinen »unbegreiflichen« Spruch, wobei »der ersten und heiligsten Pflicht des Richterstandes, die in genauer Befolgung der Gesetze bestehe, zuwidergehandelt sei«, zu erkennen gegeben. Die Gemeinde Schulze's erklärte, daß sie auf den Namen Lutheraner Verzicht leistend sich mit dem Namen einer christlichen Gemeinde begnügen und Schulz als Prediger behalten wolle. Auch Schulz selbst appellirte. Er führte aus, ein richterliches Erkenntniß auf Amtsentsetzung sei nicht vorhanden, das Rescript des Königs aber, welches das Urtheil des Criminalsenats umstoße, sei ein rechtsunkräftiger Machtspruch. Das Urtheil zweiter Instanz bestätigte jedoch die Absetzung. Später wurde Schulz bei der Porzellanmanufactur zu Berlin als Geschirrschreiber angestellt. Sein Todesjahr ist unbekannt; für die Literatur war er seitdem verschollen.

Die zweite Richtung der moralisirenden deutschen Aufklärer, die wissenschaftliche Bearbeitung der natürlichen Sittenlehre oder der Moralphilosophie selbst, ist durchaus ohne Ursprünglichkeit und Selbständigkeit. Man zehrt lediglich von dem, was bereits von den englischen und französischen Aufklärern erarbeitet war.

Am einflußreichsten waren die englischen Moralisten. Merkwürdigerweise bleibt Shaftesbury, welcher den Menschen zur Tugend führt, weil diese schön ist und das Leben zum Kunstwerk macht, für die wissenschaftliche Fassung der deutschen Moralphilosophie fast ganz ohne Einfluß; Shaftesbury wird fast nur von Wieland vertreten, dessen Dichtungen freilich allgemeiner und durchgreifender wirkten als alle philosophischen Lehrbücher. Die Männer

der Wissenschaft dagegen hielten sich fast ausschließlich an die schottische Schule der Wollaston, Hutcheson und Ferguson, welche das Wesen des Menschen in die Tugend setzt, weil diese nützlich ist und dem Menschen das höchste Gut, die höchste Glückseligkeit bietet. Vergl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrh. Th. 1, S. 391.

Garve wurzelt mit seiner gesammten Denkweise und Thätigkeit in dieser schottischen Schule, deren hervorragendsten Werke er übersetzt hat. Hier wurzelt auch Gotthilf Samuel Steinbart, welcher 1778 den Versuch machte, diese Ideen als »System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums« auf die Grundbegriffe der Wolff'schen Philosophie zurückzuführen. Ja, hierher gehört sogar das einst so übel berüchtigte Buch, welches 1787 unter dem Titel »Das einzig wahre System der christlichen Religion« erschien und welches meist Mauvillon zugeschrieben wird; denn auch dieses Buch bezeichnet den Trieb nach Glückseligkeit als Grund und Ziel aller Tugend. Aber während Garve und Steinbart in dieser Glückseligkeitslehre das eigenste Wesen der richtig verstandenen christlichen Sittenlehre selbst erblicken, und sich in dieser Uebereinstimmung glücklich und sicher fühlen, richtet Mauvillon dagegen sein ganzes Streben auf die Beweisführung, daß die Sittenlehre des Christenthums auf's schärfste dieser Glückseligkeitsforderung widerspreche; die christliche Sittenlehre sei menschenfeindlich und sinnentödtend, und darum verderblich und gemeingefährlich.

Was von französischen Einflüssen bemerkbar wird, hält sich vorwiegend in den Schranken Voltaire's und Rousseau's, welche in der Gestaltung der wissenschaftlichen Sittenlehre den englischen Vorgängern gegenüber auf selbständige Bedeutung keinen Anspruch haben. Die vornehme Welt schwelgte in Helvetius und Diderot; die deutsche Wissenschaft aber schreckte damals noch von

diesen Ansichten zurück. Man sträubte sich gegen die materialistische Leugnung des freien Willens. Eberhard, der Verfasser der Neuen Apologie des Sokrates, schrieb 1782 einen philosophischen Roman in Briefen »Amyntor«, welcher ausdrücklich darauf berechnet war, jede Gemeinschaft mit der »Secte des philosophes« von sich abzulehnen. Einzig Schulz, der wohlbekannte Pastor von Gielsdorf, neigt sich in seinem 1783 herausgegebenen »Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion« zu dieser Lehre von der unbedingten Willensnothwendigkeit, welche er eine selige Lehre nennt. Es ist eine Thatsache von denkwürdiger Bedeutung, daß, während Friedrich der Große (vergl. Preuß. Bd. 3, S. 220) ihm für diese Schrift ein gnädiges Handschreiben schrieb und ihn gegen die Anklage seines Oberconsistoriums schützte, Kant in einer besonderen Recension (Rosenkranz und Schubert. Bd. 7, Abth. 1, S. 135 ff.) den Einwurf machte, daß der allgemeine Fatalismus, wenn derselbe wie hier als die vornehmste psychologische Grundlage auftrete, alles menschliche Thun und Lassen in ein bloßes Marionettenspiel verwandle und den Begriff sittlicher Verbindlichkeit gänzlich aufhebe.

Unvergleichbar wichtiger und durchgreifender aber als alle diese wissenschaftlichen Bestrebungen war die dritte Richtung, die unmittelbar auf die Volkserziehung gerichtete.

Die sicherste Bürgschaft ächter Sittlichkeit ist ächte Bildung. Die deutsche Aufklärungsliteratur kannte glücklicherweise noch nicht jene unnatürliche und schädliche Abwendung der Wissenschaft vom werkthätigen Leben, in welche die nachkantische deutsche Philosophie ihren eigensten Ruhm setzte. Die deutsche Aufklärungsliteratur wendete sich vielmehr noch unmittelbar an das Volk selbst; sie wollte, daß, wie sich Steinbart in der Vorrede seiner Glückseligkeitslehre ausdrückt, zwischen dem gelehrten

Stande als dem denkenden Kopf, und den arbeitsamen Ständen als den Händen am Staatskörper die nothwendige Verknüpfung nicht fehle.

Man kann getrost sagen, der beste und schönste Theil der deutschen Aufklärungsliteratur ist aus dieser frischen Hingebung an das Volk hervorgegangen. Es entstanden zahlreiche, auf den Volksunterricht berechnete Sammelschriften. Johann Jacob Engel's »Philosoph für die Welt«, welcher 1775—1777 erschien und zu welchem außer dem Herausgeber selbst besonders Garve, Eberhard, Mendelssohn und David Friedländer die trefflichsten Beiträge lieferten, hat bis auf den heutigen Tag seinen bleibenden Werth bewahrt. Und ganz besonders wurzelt in dieser Richtung das Zeitschriftenwesen. Es ist nicht mehr die Art der alten moralischen Wochenschriften. Diese hatte sich überlebt; nur in Oestreich und Süddeutschland, welche die neue Bildung erst aus zweiter Hand erhielten, fanden sich noch vereinzelte Nachzügler derselben. Die Volkszeitschriften des Aufklärungszeitalters gehen auf eine besonnene und nüchterne Anschauung der Dinge, welche bestrebt ist, den Menschen ohne alle unnütze Schönseligkeit und Empfindelei für die nächsten Zwecke des handelnden Lebens geschickt zu machen, gehen auf gesunde und klare Verständigkeit, auf einfache Lebenstüchtigkeit. Dabei ist freilich nicht zu leugnen, daß dieses Streben, in Wesen und Ursprung an sich so berechtigt und wohlthätig, oft weit über das Ziel hinausschießt und zum Theil in die allerspießbürgerlichste Nützlichkeitslehre entartet.

Es muß einer besonderen Geschichte des deutschen Journalismus vorbehalten bleiben, auf alle Einzelnheiten dieser Richtung näher einzugehen. Was auch in dieser Beziehung besonders das Hauptorgan, die Allgemeine Deutsche Bibliothek, für das allgemeine Volkswohl leistete, kann Jeder ermessen, der auch nur einen oberflächlichen Einblick in das Kleinleben jenes Zeitalters,

in die Denk- und Gefühlsweise unserer Großältern und Urgroßältern gethan hat.

Die einflußreichste dieser Zeitschriften war die »Berlinische Monatsschrift«. Sie wurde 1783 von F. Gedike und J. E. Biester gegründet, und zieht sich, wenn auch später unter verändertem Titel und unter der alleinigen Leitung Biester's, in unveränderter Richtung bis in das Jahr 1811. Vgl. E. Meyen: »Die Berliner Monatsschrift von Gedike und Biester« in Prutz' Literarhistor. Taschenbuch. 1847. S. 151 ff.

Sagen wir, daß die Berliner Monatsschrift in Nicolai's Verlag erschien, so ist die innere Verwandtschaft mit der Allgemeinen Deutschen Bibliothek bereits ausgesprochen. Aber nicht auf Bücheranzeigen beschränkt, sondern frisch und entschlossen auf die Besprechung aller öffentlichen Zustände und Tagesereignisse eingehend, hat sie den Vortheil leichterer Beweglichkeit und allgemeinerer Anziehungskraft. Sie war eine Zeitlang der Mittelpunkt fast aller deutschen Schriftsteller, deren Trachten unmittelbare Volksbelehrung nicht ausschloß. Die Bedeutendsten und Berühmtesten stehen harmlos neben den Unbedeutenden und Unberühmten. Kant, der jetzt bereits die Kritik der reinen Vernunft geschrieben hatte, war einer der alleremsigsten Mitarbeiter; beinah sämmtliche kleine Abhandlungen, welche nachher drei Bände seiner vermischten Schriften füllten, und viele einzelne Abschnitte seiner »Religion innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft« sind zuerst in der Berliner Monatsschrift erschienen. Ebenso einige der vorzüglichsten Abhandlungen Justus Möser's und Mendelssohn's. Daneben Semler, Bendavid, Moses Maimon, Ramler, Gleim, Heyne; in den späteren Jahrgängen F. A. Wolf, Wilhelm und Alexander von Humboldt, ja merkwürdigerweise sogar Friedrich Schlegel, Fichte und Adam Müller.

Es war der unablässigste Kampf der Aufklärung gegen alle Finsterniß und Unfreiheit in Leben und Wirklichkeit. Noch liegt

auch hier auf der religiösen Seite das Hauptgewicht. »Bei der Eröffnung dieser Zeitschrift«, sagt Biester in seiner Selbstbiographie, »war noch die glückliche Zeit Friedrich's des Großen, die Thörichten und Schlechten mußten sich verbergen; aber unter der geheimnißvollen Hülle drang das Gift hin und wieder nur um so tiefer ein und wartete schon auf die Zeit, wo der große König nicht mehr sein werde«. Und als sodann der große König nicht mehr war und die Feinde offen aus ihrem Versteck hervorbrachen, da kam es darauf an, diesen Feinden nur um so beharrlicher Trotz zu bieten. Kampf daher gegen jede Religionsschwärmerei und Mystik, welche in geheimen Gesellschaften und wunderthätigen Betrügern grade jetzt wieder schamlos ihr Haupt erhob; Kampf gegen die Uebergriffe des heimlich schleichenden Jesuitismus, welcher den verlorenen Boden ränkevoll wiederzuerobern strebte. Viele, selbst ehrenwerthe und bedeutende Männer, haben damals über einzelne Plattheiten und Uebertreibungen dieser Angriffe gespottet; traurige Erfahrungen der Folgezeit haben gelehrt, daß dieser allerdings zuweilen überhastete Eifer der Einen nichtsdestoweniger scharfsichtiger war als das träge Sicherheitsgefühl der Anderen. Und neben der religiösen Seite regt sich auch schon die politische. Die Losreißung Amerika's wird mit der freudigsten Begeisterung begrüßt; noch vor dem Ausbruch der französischen Revolution, schon in den Jahrgängen 1785 und 1786, wird laut und wiederholt auf die Berechtigung und Nothwendigkeit der Volksvertretung hingewiesen. Mit rührendster Theilnahme wird insbesondere das Loos der unteren Volksklassen betrachtet. Die Hebung des Volksunterrichtes, die Errichtung von Gewerbsschulen und Armenbeschäftigungsanstalten, ja sogar schon die Einführung gewerblicher Genossenschaften wird auf's gründlichste erwogen und den Regierenden warm ans Herz gelegt.

Infolge der sophistischen Verdunkelungskünste der religiösen

und politischen Romantiker ist es so weit gekommen, daß auch wohl heut noch ein Plattkopf sprichwörtlich ein »verbiestertes Genie« genannt wird. Wer sich die Mühe nimmt, das Leben und Wirken Biester's und seiner Gesinnungsgenossen selbst kennen zu lernen, wird sicher nicht in dieses unverständige Gerede einstimmen.

2.

Die Anfänge der Kant'schen Philosophie.

Bevor im Jahre 1781 Kant's Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, erschien, wurde Kant von den Zeitgenossen mit den sogenannten Popularphilosophen unterschiedslos auf gleiche Linie gestellt. Goethe, der Jüngling, nennt 1772 in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen (Bd. 32, S. 82) Kant unmittelbar neben Sulzer, Mendelssohn und Garve.

Auch heut noch ist diese Auffassung der früheren Schriften Kant's allgemein üblich. Dennoch ist sie ein entschiedener Irrthum. Schon vom ersten Anbeginn ist Kant's Wesen von der herrschenden Zeitphilosophie auf's schärfste abgetrennt.

Nach der einen Seite allerdings ist auch Kant Popularphilosoph. Sein ganzes Leben hindurch ist er rastlos bemüht gewesen, die Ergebnisse des gebildeten Denkens werkthätig ins Leben zu führen, um durch diese Umgestaltung der allgemeinen Sitte und Denkart das Volk aus seiner Un=

mündigkeit zu befreien; noch in seinem späten Greisenalter, als er längst auf der höchsten Höhe seiner philosophischen Eroberungen stand, war er einer der fleißigsten Mitarbeiter an der von Gedike und Biester herausgegebenen Berliner Monatsschrift, dem damals wirksamsten Organ der erstrebten Volksbildung. Jedoch der entscheidende Gegensatz ist, daß, während jene Aufklärer einzig und allein in dieser gemeinnützigen Wirksamkeit aufgehen und darüber die schöpferische Fortbildung der Wissenschaft selbst fast ganz aus dem Auge verlieren, Kant seinerseits schon seit den ersten Jünglingsjahren den Umfang und die Gediegenheit des angeblichen Besitzstandes mit festem und freiem Sinn, mit dem frischen Muth angeborenen Forschergeistes rücksichtslos prüft, und, wo die alten Grundlagen sich wankend und unhaltbar zeigen, kühn und scharfblickend nach neuen ausschaut.

Jene berühmte Frage nach der Möglichkeit, Bedingung und Grenze des menschlichen Erkennens, in welcher Kant's eigenste That liegt, reicht bis auf Kant's früheстes Auftreten zurück.

Verfolgen wir die ersten Schriften Kant's, welche jetzt freilich selbst von Fachgelehrten nur wenig gelesen werden, Schritt vor Schritt nach der Zeit ihrer Entstehung, so sehen wir deutlich, auf welchem Grund sein Mißtrauen gegen die Lehrmeinungen der Leibniz-Wolff'schen Philosophie erwuchs, und wie seine Entfremdung von denselben schon lange Jahre vorher innerlich vollzogen war, bevor dieselbe als neues bis in das Einzelnste durchgebildetes Lehrgebäude die Welt in Schrecken und Staunen setzte. Kant selbst hat diesen frühen Ursprung derjenigen Anschauungen, die man vorzugsweise als Kant'sche Philosophie zu bezeichnen pflegt, auf das unzweideutigste ausgesprochen. In einer Erklärung, welche er 1797 in der Allgemeinen Literaturzeitung über den ihm zugeschriebenen Antheil an einigen Werken Theodor Hippel's erließ, sagt er (vgl. Werke von K. Rosenkranz und

F. W. Schubert 1842. Bd. 2, Abth. 1, S. 205) ausdrücklich, daß er sein System schon lange »in seinem Kopfe getragen«, aber »nur allererst in dem Zeitraum von 1770 bis 1780 zu Stande gebracht habe«.

Wir unterscheiden in der Entstehungsgeschichte der Kant'schen Philosophie zwei Epochen. Die erste Epoche erstreckt sich von 1747 bis 1763, die zweite Epoche von 1763 bis 1770. Die erste Epoche steht vornehmlich unter dem Einfluß Newton's; in der zweiten Epoche tritt zum Einfluß Newton's der Einfluß Hume's. In dieser zweiten Epoche liegt bereits der Abschluß. Am 2. September 1770 schrieb Kant (Bd. 1, S. 358) an Lambert, er sei jetzt zu demjenigen Begriff gekommen, durch welchen alle Fragen der Metaphysik nach ganz sicheren und leichten Grundsätzen entschieden werden, und welchen er nicht besorge, jemals ändern, wohl aber sich schmeichle, erweitern zu dürfen.

Dasselbe Jahrzehnt, welches in Winckelmann und Lessing den unerschütterlichen Grund deutscher Kunst und Dichtung legte, legte in Kant auch den unerschütterlichen Grund der deutschen Philosophie. Es fehlt ein wesentlicher Zug in der Geschichte dieses hoch bedeutenden Zeitraums, wenn wir nicht auf dieses denkwürdige Zusammentreffen Acht haben.

Immanuel Kant war am 22. April 1724 als der Sohn eines Sattlers zu Königsberg in Preußen geboren. Auf der Schule war Lucrez, auf der Universität Newton sein Lieblingsstudium. Dieser frische, auf die lebendige Thatsächlichkeit gerichtete Sinn ist ihm sein ganzes Leben unwandelbar geblieben.

Nachdem Kant im Winterhalbjahr 1755 als Privatdocent an der Königsberger Universität seine akademische Laufbahn begonnen hatte, hielt er nicht blos Vorlesungen über Logik, Metaphysik, Moralphilosophie und philosophische Encyklopädie, sondern regelmäßig auch über Mathematik und Physik, ja sogar über Festungsbau und Feuerwerkskunst; später las er mit besonderer

Vorliebe auch über Anthropologie und physische Geographie. Herder, von Michaelis 1762 bis Michaelis 1764 einer seiner eifrigsten Zuhörer, hat zu einer Zeit, da er schon vielfach von den Ansichten seines großen Lehrers abwich, in den Briefen zur Beförderung der Humanität (vgl. Herder's Werke. Zur Philosophie und Geschichte. 1829. Bd. 14, S. 47) von der anregenden Lehrweise Kant's eine anziehende Schilderung gegeben. Sie lautet: »Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in seinen blühendsten Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen; Scherz, Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. Mit eben dem Geist, mit dem er Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume prüfte und die Naturgesetze Keppler's, Newton's, der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseau's, seinen Emil und seine Heloise, sowie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntniß der Natur und auf den moralischen Werth des Menschen. Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus welchen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine Sekte, kein Vortheil, kein Namenehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken, Despotismus war seinem Gemüth fremd. Dieser Mann, den ich mit größter Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant; sein Bild steht angenehm vor mir. Ich will ihn seiner Absicht nach Sokrates nennen, und seiner Philosophie

den Fortgang dieser seiner Absicht wünschen, daß nämlich nach ausgereuteten Dornen der Sophisterei die Saat des Verstandes, der Vernunft, der moralischen Gesetzgebung reiner und fröhlicher sprosse; nicht durch Zwang, sondern durch innere Freiheit.«

Man kann es nicht scharf genug betonen, daß die erste Epoche von Kant's schriftstellerischer Thätigkeit eine vorwiegend naturwissenschaftliche ist. Kant wurde der Kritiker der philosophischen Methode, weil er durch die Methode der Naturwissenschaft geschult war.

Die erste Epoche beginnt mit Kant's erster Schrift, »Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen« (Rosenkranz und Schubert Bd. 5, S. 1 ff.). Die Vorrede ist von seinem dreiundzwanzigsten Geburtstag, vom 22. April 1747 datirt. Der Inhalt dieser Schrift ist jetzt veraltet; es wird eine Vermittlung der Cartesischen und Leibniz'schen Naturbetrachtung durch eine schärfere Unterscheidung der todten und lebendigen Kräfte angestrebt. Aber in jeder Zeile liegt der muthvolle Wahrheitseifer des Selbstdenkers, der schon in so jungen Jahren vor keinem noch so gefeierten Namen zurückschreckt. »Ich glaube«, heißt es sogleich im Eingang (S. 5), »ich habe Ursache, von dem Urtheile der Welt, dem ich diese Blätter überliefere, eine so gute Meinung zu fassen, daß diejenige Freiheit, die ich mir herausnehme, großen Männern zu widersprechen, mir für kein Verbrechen werde ausgelegt werden. Es war eine Zeit, da man bei einem solchen Unterfangen viel zu befürchten hatte; allein ich bilde mir ein, diese Zeit sei nunmehr vorbei, und der menschliche Verstand habe sich schon der Fesseln glücklich entschlagen, die ihm Unwissenheit und Bewunderung ehemals angelegt hatten. Nunmehr kann man es kühn wagen, das Ansehen

der Newton's und Leibnitze für nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegenstellen sollte, und keinen anderen Ueberredungen als dem Zuge des Verstandes zu gehorchen.« Und noch bestimmter sagt §. 7 (S. 9): »Ich stehe in der Einbildung, es sei zuweilen nicht unnütz, ein gewisses edles Vertrauen in seine eigenen Kräfte zu setzen. Eine Zuversicht von der Art belebt alle unsere Bemühungen und ertheilt ihnen einen gewissen Schwung, der der Untersuchung der Wahrheit sehr förderlich ist. Wenn man in der Verfassung steht, sich überreden zu können, daß man seiner Betrachtung auch etwas zutrauen dürfe und daß es möglich sei, einen Herrn von Leibnitz auf Fehlern zu ertappen, so wendet man Alles an, seine Vermuthung wahr zu machen. Nachdem man sich nun tausend Mal bei einem Unterfangen verirrt hat, so wird der Gewinn, der hiedurch der Erkenntniß der Wahrheit zugewachsen ist, dennoch viel erheblicher sein, als wenn man nur immer die Heerstraße gehalten hatte. Hierauf gründe ich mich. Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen.«

Jedoch die wichtigste naturwissenschaftliche Schrift Kant's in dieser Epoche ist die »Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes, nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt« (a. a. O. Bd. 6, S. 39 ff). Sie war bereits in einer früheren Untersuchung Kant's über die Frage, ob die Erde in ihrer Achsenumdrehung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs einige Veränderung erlitten habe, als »Kosmogonie oder Versuch, den Ursprung des Weltgebäudes, die Bildung der Himmelskörper und die Ursachen ihrer Bewegung aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen der Materie herzuleiten« (ebend. S. 12) angekündigt worden, erschien aber 1755 unter verändertem Titel ohne Kant's Namen. Sie hat zunächst ihr Absehen

auf eine unmittelbare Ergänzung Newton's gerichtet; der englische Einfluß zeigt sich auch in den Denksprüchen Pope's, welche den einzelnen Capiteln vorangestellt sind. Newton hatte (S. 191) daran verzweifelt, die den Himmelskörpern ertheilten »Schwungkräfte«, deren Richtung und Bestimmung das Systematische des Weltbaues ausmacht, aus den Kräften der Natur selbst zu begreifen; er hatte sich, wie Kant sich ausdrückt, mit der für einen Philosophen betrübten Entschließung begnügt, zur Auflösung dieser Schwierigkeit den unmittelbaren Willen Gottes anzuführen. Kant dagegen sucht das Triebwerk, welches den Stoff der sich bildenden Natur in Bewegung gesetzt haben möge, in der Kraft der Anziehung selbst, welche der Materie wesentlich innewohnt.

Es ist lehrreich zu sehen, wie Kant keiner der weittragenden Folgerungen aus dem Wege geht, welche ihm aus der Vertheidigung dieser fest in sich geschlossenen Naturnothwendigkeit erwachsen. Der erste Einwurf, sagt Kant (S. 43), wird ohne Zweifel sein, daß dieses Bestreben, das Systematische, welches die großen Glieder der Schöpfung in dem ganzen Umfang der Unendlichkeit verbindet, zu entdecken, die Bildung der Weltkörper selber und den Ursprung ihrer Bewegung aus dem ersten Zustand durch mechanische Gesetze herzuleiten, die Kräfte der menschlichen Natur weit überschreite. Kant antwortet (S. 53): »Ich vernichte diese Schwierigkeit, indem ich deutlich zeige, daß eben diese Untersuchung unter allen, die in der Naturlehre aufgeworfen werden können, diejenige sei, in welcher man am leichtesten und sichersten bis zum Ursprung gelangen kann. Ebenso wie unter allen Aufgaben der Naturforschung keine mit mehr Richtigkeit und Gewißheit aufgelöst worden als die wahre Verfassung des Weltbaues im Großen, die Gesetze der Bewegungen und das innere Triebwerk der Umläufe aller Planeten, als worin die Newton'sche Weltweisheit solche Einsichten gewähren kann, der-

gleichen man sonst in keinem Theile der Weltweisheit antrifft; eben also, behaupte ich, sei unter allen Naturdingen, deren erster Ursach man nachforscht, der Ursprung des Weltsystems und die Erzeugung der Himmelskörper sammt den Ursachen ihrer Bewegungen Dasjenige, was man am ersten gründlich einzusehen hoffen darf. — — Mich dünkt, man könne hier in gewissem Verstande ohne Vermessenheit sagen: gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen!, das ist, gebt mir Materie, ich will Euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll. Denn wenn Materie vorhanden ist, welche mit einer wesentlichen Attractionskraft begabt ist, so ist es nicht schwer, diejenigen Ursachen zu bestimmen, die zu der Einrichtung des Weltsystems im Großen betrachtet haben beitragen können. Man weiß, was dazu gehört, daß ein Körper eine kugelrunde Figur erlange, man begreift, was erfordert wird, daß freischwebende Kugeln eine kreisförmige Bewegung um den Mittelpunkt anstellen, gegen den sie gezogen werden. Die Stellung der Kreise gegeneinander, die Uebereinstimmung der Richtung, die Excentricität, Alles kann auf die einfachsten und mechanischen Ursachen gebracht werden, und man darf mit Zuversicht hoffen, sie zu entdecken, weil sie auf die leichtesten und deutlichsten Gründe gesetzt werden können.« »Dieses sind die Ursachen, worauf ich meine Zuversicht gründe, daß der physische Theil der Weltwissenschaft künftighin noch wohl eben die Vollkommenheit zu hoffen habe, zu der Newton die mathematische Hälfte derselben erhoben hat.« Und der zweite Einwurf, fährt Kant fort, wird eine feierliche Anklage von Seiten der Religion sein; man wird in dem vermeintlichen Vorwitz dieser Betrachtungen eine Schutzrede des Gottesleugners, eine Billigung der Meinungen Epikur's sehen. Aber auch hier ist Kant um die Antwort nicht verlegen. Kant sagt (S. 49): »Ich will nicht völlig alle Uebereinstimmung mit Epikur ablehnen. Viele sind durch den Schein solcher Gründe zu Atheisten ge-

worden, welche bei genauerer Erwägung sie von der Gewißheit des höchsten Wesens am kräftigsten hätten überzeugen können. Die Folgen, die ein verkehrter Verstand aus untadelhaften Grundsätzen zieht, sind öfters sehr tadelhaft, und so waren es auch die Schlüsse des Epikur, ungeachtet sein Entwurf der Scharfsinnigkeit eines großen Geistes gemäß war. Epikur und die anderen Lehrer der mechanischen Erzeugung des Weltbaues leiteten alle Ordnung, die sich an demselben wahrnehmen läßt, aus dem ungefähren Zufall her, der die Atome so glücklich zusammentreffen ließ, daß sie ein wohlgeordnetes Ganzes ausmachten. Epikur war gar so unverschämt, daß er verlangte, die Atome wichen von ihrer graden Bewegung ohne alle Ursache ab, um einander begegnen zu können. Alle insgesammt trieben diese Ungereimtheit so weit, daß sie den Ursprung aller belebten Geschöpfe eben diesem blinden Zusammenlauf beimaßen und die Vernunft wirklich aus der Unvernunft herleiteten. In meiner Lehrverfassung hingegen finde ich die Materie an gewisse nothwendige Gesetze gebunden. Ich sehe in ihrer gänzlichen Auflösung und Zerstreuung ein schönes und ordentliches Ganzes sich ganz natürlich daraus entwickeln. Es geschieht dies nicht durch einen Zufall und von ungefähr, sondern man bemerkt, daß natürliche Eigenschaften es nothwendig also mit sich bringen. Wird man hiedurch nicht bewogen, zu fragen, warum mußte denn die Materie grade solche Gesetze haben, die auf Ordnung und Wohlanständigkeit abzwecken? War es wohl möglich, daß viele Dinge, deren jedes seine von dem andern unabhängige Natur hat, einander von selber grade so bestimmen sollten, daß ein wohlgeordnetes Ganzes daraus entspringe, und, wenn sie dieses thun, giebt es nicht einen unleugbaren Beweis von der Gemeinschaft ihres ersten Ursprungs ab, der ein allgenugsamer höchster Verstand sein muß, in welchem die Naturen der Dinge zu vereinbarten Absichten entworfen worden? Die Materie, die der Urstoff aller

Dinge ist, ist also an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen nothwendig schöne Verbindungen hervorbringen muß. Sie hat keine Freiheit, von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da sie also sich einer höchst weisen Absicht unterworfen befindet, so muß sie nothwendig in solche übereinstimmende Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden sein, und es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann.« Vgl. ebend. Cap. 8, S. 183. Angesichts solcher Betrachtungen ist es bedeutsam, daß Kant grade diese Schrift Friedrich dem Großen widmete, dem philosophischen König, der sich durchaus in derselben Grundanschauung bewegte.

Sicherlich hat man Recht, wenn man Kant in dieser Epoche noch einen Wolffianer nennt. Noch ruhte seine religiöse und sittliche Weltanschauung wesentlich auf der von Leibniz gelehrten Ueberzeugung, daß die wirkliche Welt unter allen möglichen Welten die beste Welt sei. Während in Voltaire (vgl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrh. Th. 2, S. 181) die furchtbaren Verwüstungen des Erdbebens von Lissabon 1755 diese Lehre auf's tiefste erschütterten, läßt sich Kant durch dieselben so wenig beirren, daß er (Bd. 6, S. 266) seinerseits nur die Eitelkeit des Menschen geißelt, der von sich selbst so eingenommen sei, daß er sich lediglich als das einzige Ziel der Anstalten Gottes betrachte, gleich als wenn diese kein anderes Augenmerk hätten als ihn allein, um die Maßregeln in der Regierung der Welt darnach einzurichten. Und dieselbe Ansicht kehrt auch noch 1759 in dem »Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus« (Bd. 1, S. 45) wieder, welcher den Leibniz'schen Satz, daß das Ganze das Beste und daß Alles um des Ganzen willen gut sei, ausdrücklich zu seinem Thema gemacht hat.

Allein dabei ist nicht zu übersehen, daß Kant trotzalledem das Täuschende, Leere und Unhaltbare der sogenannten mathe=

matischen Behandlungsweise Wolff's auch jetzt schon völlig durchschaute. So selten Kant in den Schriften seiner ersten Epoche Gelegenheit nimmt, diese Mängel im Einzelnen nachzuweisen, so unverkennbar ist doch überall sein Bemühen, die Lebensfülle der sinnlichen Erfahrung gegen alle Gewaltthätigkeit verzerrender Begriffsallgemeinheit zu schützen. In dem im April 1758 geschriebenen »Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe« (Bd. 5, S. 277) verspottet er die Denkfaulheit »derjenigen Herren, welche gewohnt sind, alle Gedanken als Spreu wegzuwerfen, die nicht auf die Zwangsmühle des Wolff'schen oder eines anderen berühmten Lehrgebäudes aufgeschüttet worden«. Ja 1762 giebt er in der Abhandlung »Von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren« (Bd. 1, S. 55) dieser Anschauung bereits die tiefgreifende Wendung, daß er der herrschenden Schullogik, welche nur zur eitlen Klopffechterei oder, wie sich Kant ausdrückt, zur Athletik der Gelehrten gehöre, auf das schärfste den Krieg erklärt.

Mit dieser logischen Abhandlung nahte sich Kant der zweiten Epoche seiner Entwicklung.

Das Unterscheidende und Fortschreitende dieser zweiten Epoche ist der bestimmte Uebergang von der Naturwissenschaft zur Logik und Metaphysik. Nicht mehr der Theorie und Naturgeschichte der Materie, sondern der Theorie und Naturgeschichte des menschlichen Geistes gelten fortan Kant's Forschungen.

Wir fußen nicht blos auf inneren, sondern auch auf äußeren Zeugnissen, wenn wir als das erste Denkmal dieses epochemachenden Umschwungs die im Jahr 1763 erschienene »Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral« (Bd. 1, S. 75 ff.) betrachten. Kant selbst hat in seiner »Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr von 1765 bis 1766« (Bd. 1, S. 293) diese Abhandlung als den Anfang seines selbständigen

Philosophirens bezeichnet. Seit dieser Zeit trug sich Kant, wie er auch in einem Briefe vom 2. Januar 1763 bestätigt, mit dem Gedanken einer neuen Metaphysik.

Das Grundthema der späteren Kant'schen Philosophie, die Bekämpfung der sogenannten reinen, d. h. die Grenzen der sinnlichen Erfahrung und Thatsächlichkeit überfliegenden Vernunfterkenntniß, ist hier bereits mit vollster Klarheit und Entschiedenheit ausgesprochen.

Hat Kant 1783 in der Vorrede der »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, welche als Wissenschaft wird auftreten können«, (Bd. 3, S. 9) selbst bezeugt, daß es vornehmlich David Hume gewesen, der ihm vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer durchbrochen, so kann kein Zweifel sein, daß diese Einwirkung Hume's bereits in diese Zeit fällt, obgleich die erwähnte Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen aus dem Jahre 1765 Hume's nicht in der Metaphysik, sondern nur in der Sittenlehre gedenkt. Hume (vgl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrh. Th. 2, S. 535) hatte gelehrt, daß der Begriff von Ursache und Wirkung ohne innere Nothwendigkeit und darum ohne zwingende Gewißheit und Ueberzeugungskraft sei. Indem wir gewöhnlich sehen, daß auf diese bestimmte Erscheinung jene bestimmte andere folgt, haben wir uns daran gewöhnt zu denken, daß diese Erscheinung immer und nothwendig auf jene folgen müsse; wir machen aus der zeitlichen Aufeinanderfolge eine ursächliche. Kant, diese Anregung selbstschöpferisch fortbildend, fand bald, wie er in den Prolegomena erzählt, daß der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand sich solche willkürliche Verknüpfungen denke, sondern daß vielmehr die Metaphysik ganz und gar aus Begriffen dieser Art bestehe. Die herrschende Metaphysik erschien ihm nicht blos, wie die herrschende Logik, als falsche trügerische Spitzfindigkeit, sondern zum großen Theil als

leeres Hirngespinnst oder, um den Ausdruck einer seiner späteren Schriften vorauszunehmen, als das Blendwerk schwindlicher Begriffe einer halb dichtenden halb schließenden Vernunft.

Weil besonders die Wolff'sche Philosophie mit dem Schein der mathematischen Beweisführung das heilloseste Unwesen getrieben hatte, richtet Kant schon jetzt, wie später in der Kritik der reinen Vernunft, sein schwerstes Geschütz gegen diese allgemein übliche und doch so durchaus unberechtigte Nachahmung der mathematischen Methode in philosophischen Dingen. Es ist der Zweck dieser »Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral«, darauf hinzuweisen, daß (Bd. 1, S. 81) das Geschäft der Mathematik, gegebene Begriffe von Größen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und zu vergleichen, um zu sehen, was daraus gefolgert werden könne, und das Geschäft der Philosophie, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern und ausführlich und bestimmt zu machen, in ihrer innersten Natur einander entgegengesetzt seien, und daß daher der Philosophie nichts verderblicher gewesen als die Uebertragung einer Beweisform, welche auf durchaus anderem Ausgangspunkte beruhe.

Sei in der Mathematik die Definition, weil in der Anschauung nachweisbar, das Erste, so könne in der Metaphysik die Definition, weil erst das Endergebniß aller sorgfältig aufgesuchten Merkmale des zu betrachtenden Gegenstandes, erst das Letzte sein. Nur das enthaltsame Zurückgehen auf sichere Erfahrungssätze und daraus gezogene unmittelbare Folgerungen könne auch in der Philosophie endlich eine unwandelbare Vorschrift der Lehrart erzeugen, welche anstatt des ewigen Unbestandes der Meinungen und Schulsekten, die denkenden Köpfe eben so sehr zu einerlei Bemühungen vereinigen werde, wie Newton's Methode in der Naturwissenschaft die Ungebundenheit der physischen Hypothesen in ein sicheres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie verändert habe.

Und in demselben Grundgedanken wurzeln auch alle anderen Schriften Kant's aus den Jahren 1763 und 1764. Ueberall der zornmüthige Eifer gegen das leichtfertige und selbstgenügsame Dahinleben in den hergebrachten Lehren und Vorstellungen, das sich einbildet, zu seiner Weisheit könne nichts hinzugethan und von seinem Wahn nichts hinweggenommen werden. Dies geschieht besonders in dem trefflichen »Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen«. Dort heißt es (Bd. 1, S. 156): »Simonides ist noch immer ein Weiser, der nach vielfältiger Zögerung seinem Fürsten die Antwort gab, je mehr ich über Gott nachsinne, desto weniger vermag ich ihn einzusehen. So lautet nicht die Sprache des gelehrten Pöbels. Er weiß nichts, er versteht nichts, aber er redet von Allem, und was er redet, darauf pocht er«. Noch schärfer eine andere Stelle (S. 157): »Da der gründlichen Philosophen, wie sie sich selbst nennen, täglich mehr werden, die so tief in alle Sachen einschauen, daß ihnen auch nichts verborgen bleibt, was sie nicht erklären und begreifen könnten, so sehe ich schon voraus, daß der Begriff der Realentgegensetzung, welcher am Anfange dieser Abhandlung von mir zu Grunde gelegt worden, ihnen sehr seicht, und der Begriff der negativen Größen, der darauf gebaut worden, nicht gründlich genug vorkommen werde. Ich, der ich aus der Schwäche meiner Einsicht kein Geheimniß mache, nach welcher ich gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreife, was alle Menschen leicht zu verstehen glauben, schmeichle mir durch mein Unvermögen ein Recht zu dem Beistande dieser großen Geister zu haben, daß ihre hohe Weisheit die Lücke ausfüllen möge, die meine mangelhafte Einsicht hat übrig lassen müssen«. Und daher zugleich das rastlose Bestreben, seine neue Betrachtungsweise möglichst vielseitig zur Durchführung und Anerkennung zu bringen. Die Abhandlung »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes« setzt

ganz ausdrücklich (Bd. 1, S. 167) ihre Absicht »vornehmlich auf die Methode, vermittelst der Naturwissenschaft zur Erkenntniß Gottes hinaufzusteigen«; und nicht minder sind die mit eben so viel Tiefsinn als liebenswürdiger, fast möchte man sagen, schelmischer Beweglichkeit geschriebenen „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen« (Bd. 4, S. 397 ff.) und »über die Krankheiten des Kopfes« (Bd. 7, Abth. 1, S. 13 ff.) eine so geistvolle Erhebung thatsächlicher Einzelnheiten zu zusammenfassenden Begriffsbestimmungen, wie sie sonst nur eine auszeichnende Eigenschaft der besten englischen und französischen Essayisten gewesen war.

Schon begann die Welt, auf diese bahnbrechenden Neuerungen aufmerksam zu werden. Die Besprechung dieser kleinen Schriften in den Literaturbriefen (Bd. 18, S. 69 ff. Bd. 22, S. 147 ff., 159 ff.) bezeichnet dieselben als den Anfang einer neuen Metaphysik; man könne in ihnen unendlich mehr Nahrung finden als in manchen großen Systemen.

Noch aber fehlte das letzte Wort Kant's. Dies erfolgte im Anfang des Jahres 1766 in der klassischen Schrift »Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik«. (Bd. 7, S. 31 ff.) Was Kant bisher mehr nur angedeutet als durchgeführt hatte, erschien hier vertieft und bis in die schärfsten Folgesätze durchgebildet.

Es ist das Zukunftsprogramm der Kant'schen Philosophie, das Vorspiel und die Grundlage aller wesentlichsten Ideen, welche fünfzehn Jahre später in der Kritik der reinen Vernunft mit ihrer zermalmenden Unerbittlichkeit eine völlige Revolution hervorbrachten. Die frische Werdelust, welche in diesem Buch liegt, ist von unwiderstehlichem Zauber. Die anmuthige Form, zum Theil äußerst keck den humoristischen Romanen der Engländer entlehnt, athmet durchweg jene lächelnde und behagliche Ironie,

jene muntere und übermüthige Laune, welche nur aus dem beglückenden Stolz siegesgewisser Ueberlegenheit quillt.

Der äußere Anlaß war die aufsehenerregende Geisterseherei Swedenborg's. Aber der Grundgedanke gewinnt sogleich die gewaltigste Tragweite; er stellt die anmaßlichen Träume falscher und eingebildeter Wissenschaft unbedenklich mit den Träumen gemeiner Geisterseher auf gleichen Boden.

Trotz der ungebundenen und schwunghaften Darstellung sind die drei Hauptgesichtspunkte der Untersuchung leicht erkennbar.

Zuerst auch hier wieder der schneidendste Kampf gegen die hohle Ueberschwenglichkeit der Schulphilosophien, »welche so fleißig und vertieft ihre metaphysischen Gläser nach den entlegenen Gegenden der anderen Welt richten und Wunderdinge von daher zu erzählen wissen«. Kant entgegnet (S. 64): »Zum wenigsten mißgönne ich ihnen keine von diesen Entdeckungen; nur besorge ich, daß ihnen irgendein Mann von gutem Verstand und wenig Förmlichkeit eben dasselbe dürfte zu verstehen geben, was dem Tycho de Brahe sein Kutscher antwortete, als Jener meinte, zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzesten Weg fahren zu können: Guter Herr, auf den Himmel mögt Ihr Euch wohl verstehen, hier aber auf der Erde seid Ihr ein Narr«. »Aristoteles sagt irgendwo: Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein Jeder seine eigene. Mich dünkt, man sollte wohl den letzten Satz umkehren und sagen können: Wenn von verschiedenen Menschen ein Jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuthen, daß sie träumen. Auf diesen Fuß, wenn wir die Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten betrachten, deren Jeglicher die seinige mit Ausschließung Anderer ruhig bewohnt, denjenigen etwa, welcher die Ordnung der Dinge, so wie sie von Wolffen aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber desto mehr erschlichenen Begriffen gezimmert, oder die, welche von Crusius durch die magische Kraft

einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen aus Nichts hervorgebracht worden, bewohnen, so werden wir uns bei dem Widerspruch ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumt haben. Denn wenn sie einmal, so Gott will, völlig wachen, d. h. zu einem Blick, der die Einstimmung mit anderem Menschenverstand nicht ausschließt, die Augen aufthun werden, so wird Niemand von ihnen etwas sehen, was nicht jedem Anderen gleichfalls augenscheinlich und gewiß erscheinen sollte, und die Philosophen werden zu derselbigen Zeit eine gemeinschaftliche Welt bewohnen, dergleichen die Größenlehrer schon längst innegehabt haben, welche wichtige Begebenheit nicht lange mehr anstehen kann, wofern gewissen Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen ist, die seit einiger Zeit über dem Horizont der Wissenschaften erschienen sind«. Und ebenso witzig verspottet Kant das Verfahren dieser Philosophen, nur a priori, d. h. nur durch Vernunftgründe ohne Hinzunahme der sinnlichen Erfahrung denken zu wollen. Kant sagt (S. 86): »Man muß wissen, daß alle Erkenntniß zwei Enden habe, bei denen man sie fassen kann, das eine a priori, das andere a posteriori. Zwar haben verschiedene Naturlehrer neuerer Zeiten vorgegeben, man müsse es bei dem letzteren anfangen, und glauben, den Aal der Wissenschaft beim Schwanze zu erwischen, indem sie sich grausamer Erfahrungskenntnisse versichern und dann so allmälich zu allgemeinen und höheren Begriffen hinaufrücken. Allein ob dieses zwar nicht unklug gehandelt sein möchte, so ist es doch bei weitem nicht gelehrt und philosophisch genug, denn man ist auf diese Art bald bei einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden kann, welches einem Philosophen grade so viel Ehre macht als einem Kaufmann, der bei einer Wechselzahlung freundlich bittet, ein anderes Mal wieder anzusprechen. Daher haben scharfsinnige Männer, um diese Unbequemlichkeit zu vermeiden, von der entgegengesetzten äußersten Grenze, nämlich dem obersten Punkte der Metaphysik angefan-

gen. Es findet sich aber hiebei eine neue Beschwerlichkeit, nämlich, daß man anfängt, ich weiß nicht wo, und kommt, ich weiß nicht wohin, und daß der Fortgang der Gründe nicht auf die Erfahrung treffen will, ja daß es scheint, die Atome des Epikur dürften eher, nachdem sie von Ewigkeit her immer gefallen, einmal von ungefähr zusammenstoßen, um eine Welt zu bilden, als die allgemeinsten und abstractesten Begriffe, um sie zu erklären. Da also der Philosoph wohl sah, daß seine Vernunftgründe einerseits und die wirkliche Erfahrung oder Erzählung andererseits wie ein Paar Parallellinien wohl ins Unendliche neben einander fortlaufen würden, ohne jemals zusammenzutreffen, so ist er mit den Uebrigen, gleich als wenn sie darüber Abrede genommen hätten, übereingekommen, ein Jeder nach seiner Art den Anfangspunkt zu nehmen, und darauf nicht in der graden Linie der Schlußfolge, sondern mit einer unmerklichen Beugung der Beweisgründe, dadurch daß sie nach dem Ziele gewisser Erfahrungen oder Zeugnisse verstohlen hinschielten, die Vernunft so zu lenken, daß sie grade hintreffen müßte, wo der treuherzige Schüler sie nicht vermuthet hatte, nämlich dasjenige zu beweisen, wovon man schon vorher wußte, daß es sollte bewiesen werden. Diesen Weg nannten sie alsdann noch den Weg a priori, ob er wohl unvermerkt durch ausgesteckte Stäbe nach dem Punkte a posteriori gezogen war, wobei aber billigermaßen der, so die Kunst versteht, den Meister nicht verrathen muß. Nach dieser sinnlichen Lehrart haben verschiedene verdienstvolle Männer auf dem bloßen Wege der Vernunft sogar Geheimnisse der Religion ertappt, sowie Romanschreiber die Heldin der Geschichte in entfernte Länder fliehen lassen, damit sie ihrem Anbeter durch ein glückliches Abenteuer von ungefähr aufstoße«.

Zweitens. Die Feststellung des neuen Standpunktes, die Hinweisung der Philosophie auf die Bedingungen und Grenzen der sinnlichen Erfahrung und Wirklichkeit. Die betreffende Stelle

lautet (S. 98): »Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe, verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann, leistet zweierlei Vortheile. Der erste ist, den Aufgaben ein Genüge zu thun, die das forschende Gemüth aufwirft, wenn es verborgeneren Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht. Aber hier täuscht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung. Der andere Vortheil ist der Natur des menschlichen Verstandes mehr angemessen und besteht darin, einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei, und welches Verhältniß die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsere Urtheile jederzeit stützen müssen. Insofern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, und da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, seine Besitzungen wohl zu kennen und zu behaupten als blindlings auf Eroberungen auszugehen, so ist dieser Nutzen der erwähnten Wissenschaft der unbekannteste und zugleich der wichtigste, wie er denn auch nur ziemlich spät und nach langer Erfahrung erreicht wird. Ich habe diese Grenze hier zwar nicht genau bestimmt, aber doch insoweit angezeigt, daß der Leser bei weiterem Nachdenken finden wird, er könne sich aller vergeblichen Nachforschung überheben in Ansehung einer Frage, wozu die Data in einer anderen Welt, als in welcher er empfindet, anzutreffen sind. Ich habe also meine Zeit verloren, damit ich sie gewönne. Ich habe meinen Leser hintergangen, damit ich ihm nützte, und wenn ich ihm gleich keine neue Einsicht darbot, so vertilgte ich doch den Wahn und das eitle Wissen, welches den Verstand aufbläht und in seinem engen Raume den Platz ausfüllt, den die Lehren der Weisheit und der nützlichen Unterweisung einnehmen könnten. Wen die bisherigen Betrachtungen ermüdet haben, ohne ihn zu belehren, dessen Ungeduld kann sich nunmehr damit aufrichten, was Diogenes, wie man

sagt, seinen gähnenden Zuhörern zusprach, als er das letzte Blatt eines langweiligen Buchs sah: Courage, meine Herren, ich sehe Land. Vorher wandelten wir wie Demokrit im leeren Raum, wohin uns die Schmetterlingsflügel der Metaphysik gehoben hatten, und unterhielten uns daselbst mit geistigen Gestalten. Jetzt, da die Kraft der Selbsterkenntniß die seidenen Schwingen zusammengezogen hat, sehen wir uns wieder auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes; glücklich! wenn wir denselben als unseren angewiesenen Platz betrachten, aus welchem wir niemals ungestraft hinausgehen, und der auch Alles enthält, was uns befriedigen kann, so lange wir uns am Nützlichen halten«.

Und drittens die Schlußbetrachtung, daß alle Fragen rein geistiger Natur, welche nicht in die sinnliche Erfahrung fallen, wie die Fragen von der Freiheit und Vorherbestimmung, dem künftigen Zustand und dergleichen, nicht blos unmöglich und gänzlich außer dem Gesichtskreise der Menschen liegend, sondern auch durchaus entbehrlich und unnöthig seien. Jener Beweis der Unmöglichkeit wird von Kant ganz wie von Hume ausgeführt. Kant sagt (S. 102): »In den Verhältnissen der Ursache und Wirkung, der Substanz und der Handlung, dient anfänglich die Philosophie dazu, die verwickelten Erscheinungen aufzulösen und solche auf einfachere Vorstellungen zu bringen. Ist man aber endlich zu den Grundverhältnissen gelangt, so hat das Geschäft der Philosophie ein Ende; und, wie Etwas könne eine Ursache sein oder eine Kraft haben, ist unmöglich jemals durch Vernunft einzusehen, sondern diese Verhältnisse müssen lediglich aus der Erfahrung genommen werden. Ich weiß wohl, daß das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann diese Erscheinung als eine einfache Erfahrung niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen, und sie daher wohl erkennen, aber nicht einsehen. Ich erkenne in mir Veränderungen als in einem Sub-

jecte, was lebt, nämlich Gedanken, Willkür u. s. w., und weil diese Bestimmungen von anderer Art sind als Alles, was zusammengenommen meinen Begriff vom Körper macht, so denke ich mir billigermaßen ein unkörperliches und beharrliches Wesen; ob dieses auch ohne Verbindung mit dem Körper denken werde, ist vermittelst dieser aus Erfahrung erkannten Natur niemals zu erschließen. Alle solche Urtheile, wie diejenigen von der Art, wie meine Seele den Körper bewegt oder mit anderen Wesen ihrer Art jetzt oder künftig im Verhältniß steht, können niemals etwas mehr als Erdichtungen sein, und zwar bei weitem nicht einmal von demjenigen Werth, als die in der Naturwissenschaft, welche man Hypothesen nennt, bei welchen man keine Grundkräfte ersinnt, sondern diejenigen, welche man durch Erfahrung schon kennt, nur auf eine der Erscheinungen angemessene Art verbindet und deren Möglichkeit sich also jederzeit muß können beweisen lassen; dagegen im ersten Fall selbst neue Fundamentalverhältnisse von Ursache und Wirkung angenommen werden, in welchen man niemals den mindesten Begriff ihrer Möglichkeit haben kann, und also nur schöpferisch oder chimärisch, wie man es nennen will, dichtet«. Die Einsicht aber in die Unnöthigkeit solcher unerweisbarer, die Grenzen menschlichen Erkennens überschreitender Vorstellungen wird von Kant (S. 105) in folgender Weise ausgesprochen: »Die Eitelkeit der Wissenschaft entschuldigt gern ihre Beschäftigung mit dem Vorwand der Wichtigkeit, und so giebt man auch hier gemeiniglich vor, daß die Vernunfteinsicht von der geistigen Natur der Seele zu der Ueberzeugung von dem Dasein nach dem Tode, diese aber zum Bewegungsgrunde eines tugendhaften Lebens sehr nöthig sei. Allein die wahre Weisheit ist die Begleiterin der Einfalt, und da bei ihr das Herz dem Verstande die Vorschrift giebt, so macht sie gemeiniglich die großen Zurüstungen der Gelehrsamkeit entbehrlich und ihre Zwecke bedürfen nicht solcher Mittel,

die nimmermehr in aller Menschen Gewalt sein können. Wie? Ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andere Welt giebt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muß man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen? Kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heißen, welcher sich gern seinen Lieblingslastern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schreckte, und wird man nicht vielmehr sagen müssen, daß er zwar die Ausübung der Bosheit scheue, die lasterhafte Gesinnung aber in seiner Seele nähre, daß er den Vortheil der tugendähnlichen Handlungen liebe, die Tugend selbst aber hasse? Und in der That lehrt die Erfahrung auch, daß so Viele, welche von der künftigen Welt belehrt und überzeugt sind, gleichwohl dem Laster und der Niederträchtigkeit ergeben, nur auf Mittel sinnen, den drohenden Folgen der Zukunft arglistig auszuweichen; aber es hat wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode Alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte. Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu sein, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen. So ist auch der moralische Glaube bewandt, dessen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben sein kann, und welcher einzig und allein dem Menschen in jeglichem Zustande angemessen ist, indem er ihn ohne Umschweif zu seinen wahren Zwecken führt. Laßt uns demnach alle lärmende Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Spekulation und der Sorge müssiger Köpfe überlassen. Sie

sind uns in der That gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe für oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das künftige Schicksal der Redlichen entscheiden. Es war auch die menschliche Vernunft nicht genugsam dazu beflügelt, daß sie so hohe Wolken theilen sollte, die uns die Geheimnisse der anderen Welt aus den Augen ziehen, und den Wißbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber sehr natürlichen Bescheid geben, daß es wohl am rathsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden beliebten, bis sie werden dahin kommen. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermuthlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unseren Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: »Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten«.

Kant stand mit diesen gewaltigen Gedanken und Untersuchungen in Deutschland völlig vereinsamt. Er mochte (Bd. 11, Abth. 1, S. 6) in einem Briefe an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766 diesem noch so ausführlich auseinandersetzen, daß, so sehr er auch die aufgeblasene Anmaßung der im Schwange gehenden Metaphysik mit Widerwillen, ja mit Haß ansehe, er nichtsdestoweniger weit entfernt sei, die Metaphysik selbst für gering oder entbehrlich zu halten; schließlich mußte er sich doch in einer Recension Mendelssohn's (Allg. deutsche Bibliothek. Bd. 4 St. 2, 1767. S. 281. Werke 1844. Bd. 4, Abth. 2, S. 529) sagen lassen, der scherzende Tiefsinn, in welchem dieses Schriftchen geschrieben sei, lasse den Leser zuweilen im Zweifel, ob Herr Kant die Metaphysik habe lächerlich oder die Geisterseherei glaubhaft machen wollen. Und nicht besser war es auch um das Verhältniß Lambert's zu Kant bestellt. Lambert theilte zwar mit Kant die Erkenntniß von dem Ungenügen der Wolff'schen

Methode und suchte auch seinerseits an den Werth und die Haltbarkeit der bisher ununtersuchten philosophischen Grundbegriffe selbst die kritische Sonde zu legen; dies war der Grund, warum Kant (Bd. 1, S. 345) mit Lambert einige Zeit im Briefwechsel stand. Aber Kant fühlte bald, wie wenig er in seinem Aufbau von Lambert zu erwarten habe. Es ist nicht zufällig, daß grade seit dem Jahr 1766 dieser Briefwechsel stockte und erst 1770 wieder vereinzelt aufgenommen wurde, um alsbald ganz aufzuhören.

Für Kant wurde dieses Alleinstehen nur ein um so tieferer Sporn, nicht zu ruhen und zu rasten bis er seine Anschauungsweise zur vollen Klarheit und Schärfe zwingender Ueberzeugungskraft herausgearbeitet habe.

Nach fünfzehnjähriger Privatdocentenschaft im Alter von sechsundvierzig Jahren, am 31. März 1770 wurde Kant endlich zum ordentlichen Professor der Philosophie in Königsberg mit einem Gehalt von vierhundert Thalern ernannt. Er trat diese Professur am 20. August 1770 mit einer akademischen Schrift: »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis« an. Es sind die Grundzüge der Kritik der reinen Vernunft.

3.

Der theologische Rationalismus.

Semler. Bahrdt. — Der aufgeklärte Katholicismus.

Der bedeutendste Vorkämpfer der protestantischen Theologie in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts ist Johann Salomo Semler. In ihm wirken alle rationalistisch theologi-

schen Richtungen lebendig zusammen, welche bisher nur vereinzelt und zusammenhangslos aufgetaucht waren. Er war, wie ihn Karl Schwarz in seiner trefflichen Schrift über die theologische Bedeutung Lessing's (1854. S. 55) nennt, das Haupt aller Neuerer und Anzweifler und hat in der That für die geschichtliche und kritische Auffassung des Christenthums einen Anstoß gegeben, welche seine wissenschaftliche Stellung zu einer durchaus epochemachenden macht.

Johann Salomo Semler war am 18. December 1725 als der Sohn eines Predigers in Saalfeld geboren. Seit Michaelis 1743 hatte er in Halle Theologie studirt, war sodann ein Jahr lang Herausgeber der Koburger Zeitung und ein zweites Jahr Professor der Geschichte und Poesie auf der Nürnberger Universität Altdorf gewesen. Durch die Vermittlung seines Lehrers Siegmund Jacob Baumgarten wurde er 1752 als Professor der Theologie nach Halle berufen. Dort hat er volle vierzig Jahre segensreich gelebt und gewirkt. Er starb am 14. März 1791, sechsundsiebzig Jahre alt.

Als Knabe in Saalfeld und als junger Student in Halle war Semler eine Zeitlang durch den Druck seiner Umgebung in die Fallstricke des Pietismus verstrickt gewesen. Bald aber hatte der mühsam niedergekämpfte Freisinn seiner ursprünglichen Naturanlage diese aufgenöthigten Fesseln durchbrochen. Mit innigster Liebe hatte sich Semler in seinen späteren Studienjahren an Baumgarten angeschlossen und war dessen Lieblingsschüler und Hausgenosse geworden. Durch Baumgarten's Unterricht und persönlichen Umgang hatte sich Semler's Aufmerksamkeit besonders auf die Gesinnungen und Bestrebungen der englischen Deisten gerichtet. Dieser Zug wurde genährt durch die fleißige Benutzung von Baumgarten's Bibliothek, welche an deistischen Schriften sehr reichhaltig war. Schon als Student lieferte Semler eine große Anzahl von Anzeigen und Auszügen deistischer

Bücher in Baumgarten's Zeitschriften. Seitdem war seine Richtung für immer entschieden.

Trotz der oft überlästigen Breite und Redseligkeit, an welcher die von ihm selbst verfaßte Lebensbeschreibung Semler's leidet, hat sich Semler doch auch in dieser nur sehr beiläufig und unbestimmt über die Grundbedingungen und über das allmäliche Werden und Reifen seiner religiösen und wissenschaftlichen Anschauungen geäußert. Möglich, daß Semler sich niemals klar zum Bewußtsein gebracht hat, wie viel er seinem nächsten Lehrer, wie viel er den englischen Quellen, aus welchen Baumgarten selbst geschöpft hatte, verdanke. Für den Kenner der englischen Literatur ist es unzweifelhaft, daß Semler wesentlich in Locke und dessen nächsten Anhängern wurzelt. Vornehmlich möchte Locke's Buch über das vernunftgemäße Christenthum und Toland's »Christenthum ohne Geheimniß« für Semler vom durchgreifendsten Einfluß gewesen sein.

Locke hatte das Wesen des Christenthums lediglich auf den Glauben an den Messias beschränkt; der Messias aber war ihm im tiefsten Grund nur der Wiederhersteller der sogenannten Naturreligion, der von Gott gesendete und geweihte Verkünder der vortrefflichsten, auf Buße und Tugend dringenden Sittenlehre. Und Toland, damals in Form und Inhalt noch durchaus Lockisch, hatte in jener seiner frühsten und zurückhaltendsten Schrift den Grundgedanken Locke's nur dahin verschärft, daß, was in den jetzt herrschenden Lehren und Gebräuchen des Christenthums über diese klare und Allen faßliche Vernunftmäßigkeit hinausgehe, nichts sei als eitler, der wahren Religion widersprechender, oft höchst verderblicher menschlicher Zusatz. Zuerst hätten sich die Christen dem Juden- und Heidenthum anbequemt; dann seien die Philosophen gekommen, welche unter dem Vorwand, das Christenthum zu vertheidigen, Religion und Philosophie dergestalt mit einander vermischt hätten, daß, was ursprünglich Jedem

deutlich und einleuchtend war, fortan ausschließliches Eigenthum der Gelehrten wurde; und endlich seien die Kirchenväter bis zu der Verkehrtheit fortgegangen, die Sakramente, an sich ganz verständliche und angemessene Sinnbilder, als undurchdringliche Geheimnisse, ja als das Allerwesentlichste des gesammten Christenthums zu behandeln. Vergl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts Th. 1, S. 151. 164. Hier war es, wo Semler seine Stifte einsetzte. Alle seine zahlreichen und in sich sehr verschiedenartigen Schriften sind immer nur Variationen über dieses eine und selbe Thema. Sie haben ohne Unterschied den klar ausgesprochenen Zweck, den Kern von der Schaale, das reine, vernünftige, auf sittliche Läuterung gerichtete Christenthum von den örtlichen und zeitlichen Beschränkungen, von den späteren Zusätzen und Verzerrungen zu sondern.

Semler hat die allgemeinen philosophischen Begriffsbestimmungen nicht weiter gebildet; er ist sogar an Schärfe und Klarheit oft weit hinter seinen englischen Vorgängern zurückgeblieben. Aber Semler bekämpfte die Theologie im eigenen Lager. Indem er jene von den englischen Deisten entlehnten allgemeinen Grundsätze mit unermüdlichem Fleiß und ehrenhaftester Unbestechlichkeit in alle Einzelnheiten der weitschichtigen theologischen Gelehrsamkeit hineinarbeitete, erhielt die theologische Wissenschaft, die christliche Glaubenslehre, Schriftforschung und Kirchengeschichte, durch ihn eine ebenso weitgreifende als nachhaltige Umgestaltung.

Die Wurzel seiner gesammten Thätigkeit liegt in seiner dogmatischen Grundanschauung. Gleich Locke hält auch Semler noch durchaus fest an der Wirklichkeit der Offenbarung und an der Nützlichkeit der geoffenbarten Heilsmittel für die ringende sündhafte Seele. Sogar noch ausdrücklicher und unendlich gefühlsinniger. Wenn Semler in wahrhaft rührender Weise sein ganzes Leben hindurch ein so innig frommer und bußfertig demüthiger Christ war, daß er kaum irgendetwas unternahm oder erlebte, ohne

stilles Gebet und herzlichen Lob- und Dankgesang, so ist dies ebensowenig Heuchelei und Zweizüngigkeit oder nur äußere Anbequemung und Nachgiebigkeit, wie die Einen, oder unwillkürliche Nachwirkung seiner einstigen schnell vorübergegangenen pietistischen Stimmungen und Gewöhnungen, wie die Anderen gemeint haben, als es gewaltsame Umkehr oder Abfall von sich selbst ist, wenn er späterhin mit der Offenbarungsleugnung des Wolfenbüttler Fragmentisten oder gar mit dem frechen Treiben Bahrdt's nichts gemein haben will. Aber wie Locke und dessen Schule setzt auch Semler die Religion und, was ihm gleichbedeutend ist, das Wesen des Christenthums lediglich in das sittlich Wirksame, in das auf die innere Heiligung und Läuterung oder, wie Semler sich ausdrückt, in das auf die moralische Ausbesserung des Menschen Bezügliche. Und die eigenste That Semler's ist, daß, was bei Locke und dessen Nachfolgern unter der schwankenden Bestimmung des Wesentlichen und Unwesentlichen erscheint, von ihm, dem Theologen, als schroffer und in sich unvereinbarer Gegensatz von Religion und Theologie gefaßt und durchgeführt wird.

Ist das Wesen und der Endzweck der Religion und des Christenthums lediglich die Moral, das unaufhörliche freie Wachsthum der moralischen Erkenntniß, so widerstrebt dieses Wesen der Religion und des Christenthums, seiner innersten Natur nach, jeder bindenden Allgemeinheit und festen Begriffsformulirung. Innerhalb des Christenthums hat jeder Christ, wie seine eigene Persönlichkeit und Entwicklung, so auch seine eigene Religion oder, wie Semler zu sagen pflegte, seine Privatreligion. Kein Christ kann mit allen anderen Christen auf derselben Stufe des geistigen und sittlichen Seins stehen, kein Christ kann genau wie der andere in demselben Maß der Wohlthaten Christi theilhaftig werden; das reine Wesen des Christenthums spiegelt sich in den verschiedenen Menschen

verschieden, wie das reine Licht sich in verschiedenen Mitteln verschieden spiegelt. Eines Jeden Religion ist der Inbegriff und die Spitze seiner Individualität, das volle und harmonische Sichausleben seiner freien und vernünftigen Persönlichkeit. Was aber ist die Theologie? Die Theologie ist Dogma, und also dem Wesen der Religion und des Christenthums fremd, meist sogar verderblich. Die Theologie ist die Erhebung und Ausdehnung einzelner, zeitlich und örtlich beschränkter Vorstellungen zu allgemeinen und festen Vorschriften und Glaubenssätzen für alle Christen; die Theologie ist die erstarrte Unveränderlichkeit des unbedingt Veränderlichen. Die Theologie hat also ihren Ursprung nicht in der Religion, sondern nur in der Kirche. Sie ist hervorgegangen aus dem Streben nach einem festen Kirchenregiment, welches sich zu einer großen äußeren und öffentlichen Gesellschaft zusammenschließen und diese Gesellschaft nach den Absichten der Oberen leiten wollte.

Schon früh hatte sich dieser Grundgedanke in Semler ausgebildet. Semler erzählt in seiner Lebensbeschreibung (Th. 1, S. 107), daß er schon als Hallescher Student immer besser und genauer einsehen gelernt habe, was für ein großer Unterschied obwalte zwischen der Theologie »als bloßem Anfang von Gelehrsamkeit für Menschen, die zu einer im Staat ausgemachten Klasse gehören und einen großen äußerlichen Endzweck befördern sollten«, und zwischen der Religion, »die allen Christen um ihrer eigenen Wohlfahrt willen gemein sein müsse.« Semler fügt hinzu, daß ihn manche Unterredung, welche Baumgarten zuweilen recht bedächtig angefangen, in diesem eigenen, sehr gewagten Urtheil gefördert und bestärkt habe. Am klarsten und eingehendsten aber ist diese Unterscheidung in folgender Stelle seiner Lebensbeschreibung (Th. 2, S. 161) ausgesprochen: »Es entstand meine stete Aufmerksamkeit auf das Wesentliche der christlichen Religion im Unterschied der äußerlichen Gesellschaft, die freilich

sehr viele lokale und zufällige Mittel behält oder beschützt, um eines äußerlichen, nächsten, sich nur auf diese äußerliche Gesellschaft beziehenden Zweckes willen. Nicht lauter Politik oder böser Vorsatz oder unedler wissentlicher Betrug ist die Quelle so mancher zusammengesetzter und angehäufter äußerlicher Anstalten; aber das erkannte ich allemal für Unrecht, wenn diese Mittel, mögen sie für Andere und für den großen Haufen noch tauglich heißen, irgendeinem Christen aufgedrungen werden, der sie nach seiner eigenen Einsicht nicht mehr nöthig hat. Ueber diesen Gegenstand habe ich lange, fast unaufhörlich und oft mit Aengstlichkeit nachgedacht, und ich fand stets, daß es wirklich zweierlei Zeitgenossen und Mitglieder der äußeren Kirchengesellschaft gab; und so sehe ich nicht, wie es möglich sein solle, Beide durch einerlei äußere Erziehung und Ordnung zu befriedigen und moralisch weiterzubringen. Der eine und fast stets größere Theil hing an der Allmacht Gottes, die sich, wie man meint, durch die Reliquien der Heiligen, durch Bilder, Erscheinungen, durch tägliche Thaten der frommen Priester erweise; die andere Partei, die kleiner ist, gesteht ganz gern die Unendlichkeit und Unerschöpflichkeit der Allmacht Gottes in dem ganzen Reich der Natur, sie sieht aber mehr noch auf das moralische geistliche Reich Gottes in den einzelnen Christen, das viele neue besondere Erfahrungen hervorbringt, welche den eifrigen allzeitfertigen Kirchengliedern ganz unbekannt sind. Wenn nun diese eifrigen äußerlichen Christen einem wahren innerlichen Christen vorhalten und ihn sogar zwingen, er soll nicht um seinetwillen, sondern um ja von anderen Christen in seinen Urtheilen nicht verschieden zu sein, jene äußerlichen Wunderzeichen ebenso inbrünstig lieben, küssen und andächtig verehren, so ist dies nach meiner Einsicht eine barbarische Tyrannei, die ich im sechszehnten Jahrhundert oft mit Thränen vor Augen hatte. So leicht mir diese Beurtheilung war, so natürlich knüpfte sich nach und

nach die andere Aufgabe an sie, ob denn nun auch die übrige ganze Kirchensprache der Clerisei durchaus einem jeden Privatchristen zu seiner eigenen christlichen Religion immerfort nothwendig und unentbehrlich sei? Geraume Zeit stutzte ich hierüber und behielt viel Unruhe und Angst; denn ich kannte Niemand, der diese Frage so deutlich und verständlich aufgeworfen hatte, als sie sich mir aufdrang. Mit großer Begierde sammelte ich mir Stellen alter Kirchenväter, welche das κήρυγμα und δόγμα so deutlich unterscheiden, daß jenes für alle Christen, dieses aber nur für den Clerus gehöre; folglich entdeckte ich, wenn sie es auch nicht heraussagten, den Unterschied der Absichten. Lehre für alle Christen betraf die Unentbehrlichkeit des Inhalts, um die eigene geistliche Religion, den eigenen Glauben, den neuen christlichen Zustand zu überkommen, der einem jeden Christen um eigener Wohlfahrt willen nöthig ist; Dogma aber ist nöthig, um der lokalen Wohlfahrt der ganzen Gesellschaft willen, damit sie von anderen lokalen Gesellschaften, die auch christliche heißen, ferner kenntlich unterschieden würden und diese Gesellschaft nebst ihren Lehrern zusammenbleibe. So lange ich auch über diesem Gesichtspunkt mühsam arbeiten mußte, bis ich ihn erkannte, so sehr hat er mich doch nachher beruhigt und zu billigem Urtheil über andere Christen, welche diese Dogmata nicht halten, geführt. Nun kannte ich auch die Bedeutung von Bann und Verketzerung der Kirche. Dies konnte Jemand nur aus der äußeren Gesellschaft seiner lokalen Kirche stoßen; aber von dem Antheil an dem christlichen Glauben, der des Menschen Herz reinigt, und von der christlichen Seligkeit also konnte es keinem Christen, der in der Kraft des Christenthums schon wandelte, entfernen und losreißen; diese Gesellschaft war ihm nicht nothwendig.«

Zuletzt noch folgende abschließende Aeußerung Semler's in seinen »Neuen Versuchen, die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären« (1788, S. 69): »Es ist eine grobe

Abweichung von der angefangenen moralischen geistlichen Religion, welche Gott durch Christum so deutlich geoffenbart hat, wenn die Kirche das Gesetz eingeführt hatte, alle Christen aller Zeiten müßten eben das Maß, eben den Inhalt und Umfang der christlichen Religion in Erkenntniß, Urtheil und eigener Anwendung haben und behalten, welches Maß etwa Bischöfe des ersten, zweiten, dritten und vierten Jahrhunderts damalen gehabt haben. Dies ist vielmehr eine ganz unchristliche und zu allernächst eine blos politische Vorschrift, sie stößt die Christen wieder zurück in die alte moralische Finsterniß, Unvollkommenheit und Unwürdigkeit, worin alle Unterthanen des jüdischen Synedriums oder alle Oberpfaffen in allen heidnischen Staaten sich befunden haben, die ebenfalls allesammt eine eiserne äußere Ordnung und Vorschrift der Gedanken hatten, und durch fremde Personen an ihrer Statt die Gottheit verehren ließen. Alle jene Ordnungen und Vorschriften der Bischöfe sind zunächst nur das politische Band der zusammengehörigen Mitglieder einer öffentlichen lokalen Religionsgesellschaft; aber die moralische Religion soll nun erst neben dieser äußerlichen Religionsgesellschaft als eigener innerlicher Zustand aller einzelnen Christen existiren in viel tausend Stufen. Die unendliche Wohlthat Christi, das große, blos moralische, nicht physische Verdienst Christi begreift einen unaufhörlichen unerschöpflichen Schatz von moralischen Begriffen und Urtheilen, welche in dem Glauben der einzelnen Christen nach unzähligen Stufen fortentwickelt und praktisch angewendet werden.«

Auf Grund solcher Ansicht war die Dogmatik Semler's wesentlich nur Kritik der »lokalen Theologie«, welche mit dem Christenthum selbst verwechselt werde. Nicht nur, daß er in der Bibel zwischen einem ewigen und unveränderlichen und einem blos zeitlichen und vorübergehenden Inhalt, zwischen dem wesentlich moralischen Kern der christlichen Lehre und zwischen temporellen, lokalen, judaisirenden, oder, wie er sich auszudrücken

pflegte, judenzenden Vorstellungen, die von Jesu und den Aposteln nur aus Accomodation, aus weiser Anbequemung an die Fassungskraft der Zeitgenossen in ihre Lehrvorträge aufgenommen seien, unterschied; sondern die Bibel hatte für ihn überhaupt nur noch die Geltung eines göttlichen, der unmündigen Menschheit gegebenen Erziehungsbuches. Er spricht es namentlich in der Zueignung seiner »Abhandlung von der freien Untersuchung des Kanons 1771« und in den »Bemerkungen zu Kiddel's Abhandlung von der Eingebung der heiligen Schrift 1783« wiederholt mit scharfbetonter Nachdrücklichkeit aus, daß auch das Heidenthum in seinen Dichtern, Philosophen und Gesetzgebern an der »moralischen Eingebung« theilhabe, und daß, weil das Wachsthum der Erkenntniß und ihr wirksamer Gebrauch die Absicht aller jener einzelnen Hilfsmittel oder schriftlichen Aufsätze war, welche Gott unter den Juden und Christen nach und nach mitgetheilt und angewendet hat, die Bibel ebensowenig eine allgemeingiltige und unveränderlich bindende Kraft beanspruchen könne, wie es keine Unveränderlichkeit und stete Gleichheit solcher Erkenntniß gebe.

Lessing hat das Unklare und Haltlose dieses Standpunktes schlagend dargelegt. In einem Bruchstück seines theologischen Nachlasses (Lachm. Bd. 11, S. 536) richtet er an Semler die Aufforderung, er solle ohne Anstand bestimmt und deutlich sagen, 1) worin die allgemeine christliche Religion bestehe; 2) was das Lokale der christlichen Religion sei, welches man jeden Orts unbeschadet jener Allgemeinheit ausmerzen könne; 3) worin eigentlich das moralische Leben bestehe und die beste Ausbesserung eines Christen, welches durch jenes Lokale nicht verhindert werde? Ganz in derselben Weise fragt Zopf-Schulz, der Prediger von Gielsdorf, in seinem »Erweis des himmelweiten Unterschieds der Moral und der Religion«: Wie will Herr Semler die Grenze zwischen dem, was der Religionsbekenner, und dem, was sein

Theologe mehr als jener wissen muß, angeben und festsetzen; und wenn die Religion auch Lehrsätze in sich faßt und die Theologie nur die weitere Entwicklung derselben begreift, wo hört alsdann die Religion mit ihren Lehrsätzen auf, und wo fängt die Theologie mit ihren weiteren Entwicklungen an?

Nichtsdestoweniger sind die großen Verdienste Semler's unbestreitbar.

Galt es bisher noch immer für lästerlich, der Annahme Raum zu gestatten, als könne der von Gott inspirirte Text verdorben auf uns gekommen sein, so behauptete und bethätigte Semler noch entschiedener als Ernesti und Michaelis auch für die Bibel das Recht der eingehendsten Textkritik. Ist, wie er in seiner Lebensbeschreibung (Th. 2, S. 125) spottet, das Abschreiben und Drucken der Bibel eben dieselbe menschliche Arbeit, als wenn Abschreiber und Drucker den Plato und Horatius in Arbeit nehmen, so ist die Voraussetzung einer besonderen außerordentlichen Regierung und Aufsicht Gottes bei solcher Arbeit des Abschreibens nicht sowohl Aberglaube als eigenliebiger Vorsatz, der sich hinter die vorgespiegelte Gefahr der Versündigung zu verstecken pflegt. Und für die Erklärung des durch die Kritik hergestellten Textes selbst stellte Semler den Grundsatz der sogenannten historischen Auslegung auf, welche genau unterscheide zwischen dem Inhalt und Umfang der Vorstellungen des ersten christlichen Jahrhunderts und zwischen der Anwendung derselben auf die Belehrung der heutigen Christen, zwischen dem Wortsinn, der sich oft jüdischen Begriffen und Bildern anschließe und zwischen dem tieferen inneren Sinn, dem geistlichen Verstand, »der zu dem wirklichen und unaufhörlichen Theil der christlichen Lehre« gehöre. Bald erwuchs aus der kritischen und geschichtlichen Betrachtung des Einzelnen die kritische und geschichtliche Betrachtung des Ganzen. Semler's »Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon (vier Bände.

Halle 1771—75) ist eines der wichtigsten Werke des Aufklärungszeitalters. Der Kanon, d. h. »das Verzeichniß der Schriften, so unter den Christen aller Zeiten für göttliche gehalten worden«, wird nicht mehr als unangreifbar behauptet, sondern die Art und Zeit seines Ursprungs wird der umfassendsten geschichtlichen Prüfung unterworfen. Semler sah, wie ein kundiger Fachtheolog, A. Hilgenfeld in seiner Schrift »Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments« (1863, S. 112) ausführt, den Weg, welchen die Schriftkritik grade jetzt wieder eingeschlagen hat, schon von fern. Er hob den ursprünglichen Gegensatz zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum hervor, deren jedes seine eigenen heiligen Schriften gehabt und sich in die Geschichte des Petrus und Paulus getheilt habe; und er wies nach, daß nur die Unionspartei der Katholiker, welche jenen Gegensatz aufzuheben suchte, den gegenwärtigen Kanon allmälich zusammenfaßte, frühstens am Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts. Das Dunkel, welches über dem wirklichen Ursprung der neutestamentlichen Evangelien und Briefe und der Offenbarung Johannis ruhte, vermochte Semler zwar nur sehr unzulänglich zu lichten; aber das Bedeutsame ist, daß fortan die gesammte Schriftforschung, unbekümmert um die Lehre von der göttlichen Eingebung, nur noch nach Alter, Aechtheit und Glaubwürdigkeit der einzelnen Schriften fragte. Es war wesentlich eine Huldigung für Semler, als Johann David Michaelis 1788 in der vierten Auflage seiner »Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes« der ersten Auflage von 1750 mit den Worten gedachte: »Wir, das heißt das ganze Publikum von Europa, wußten damals noch nicht, was wir jetzt wissen, und waren, gegen 1787 gerechnet, in einer Kindheit.«

Mit innerster Nothwendigkeit hat sich daher Semler auch ganz besonders der Kirchengeschichte zugewendet. Er hat sie nach allen Seiten mit dem unermüdlichsten Fleiß durchforscht und in mehrfach wiederholten und von einander unabhängigen Bearbei-

tungen dargestellt. Seinen ausgedehnten Quellenstudien verdankt die Kirchengeschichte erst festen Halt und Unterbau. Namentlich die Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte, in welcher selbst noch die englischen Deisten meist nur eine Idylle reinster Unschuld und Eintracht erblickten, wurde von ihm mit der schonungslosesten Schärfe bis in die geheimsten Fäden verfolgt, um ihr die falsche Glorie des Märtyrerthums abzustreifen und um das alte schädliche Vorurtheil zu zerstören, als sei die erste Kirche, die apostolische Kirche, das allervollkommenste und für alle Zeiten maßgebende Muster richtiger christlicher Erkenntniß und Lebensführung. Viele Ergebnisse Semler's sind unwiderleglich und kommen erst jetzt wieder zu ihrer vollen Geltung. Gleichwohl hat sich grade in seiner Kirchengeschichtsschreibung die Armseligkeit seiner Religionsanschauung am fühlbarsten gerächt. Indem er als das Verderben aller Religion die Erstarrung derselben zur Kirche betrachtete, ist ihm die Kirchengeschichte nichts als der stete Kampf der moralischen Privatreligion mit der dogmatischen öffentlichen Religion, der steigende Anwuchs von Pfäfferei und Aberglauben. Dazu die unerträglichste Breite und Geschmacklosigkeit des Stils und der Anordnung. Welch ein Abstand von Voltaire und Gibbon, welch ein Rückschritt selbst gegen Mosheim!

Semler hat die Denkweise von mehr als zwei Menschengeschlechtern beherrscht. Alle nahmen auf's lebendigste Partei für oder gegen ihn. Es war sicher ein aus dem Leben gegriffener Zug, wenn Goethe's Werther (Bd. 14, S. 99) von einer Pfarrerin spricht, welche sich in die Untersuchungen über den Kanon mischt und gar viel an der neumodischen moralisch kritischen Reformation des Christenthums arbeitet.

Der Kampf hat aufgehört; die Früchte des Siegs aber sind geblieben. Noch heut ist die große Mehrzahl unserer Gebildeten nicht weit über den Rationalismus Semler's hinausgekommen.

Wir würden von der theologischen Bewegung des achtzehnten

Jahrhunderts nur ein unvollständiges Bild gewinnen, wollten wir nicht auch bei der seltsamen Erscheinung Karl Friedrich Bahrdt's verweilen.

Ein verlotterter Gesell von gemeiner Gesinnung, aber ein guter Kopf von großer Behendigkeit.

Bahrdt hat durch sein wüstes und abenteuerliches Leben und durch sein skandalsüchtiges Wesen viel Lärm in der Welt gemacht; und nach beliebter Manier haben die Gegner der Aufklärung gehässig der Aufklärung ins Gewissen geschoben, was nur die Schuld des Einzelnen war.

Karl Friedrich Bahrdt war am 25. August 1741 zu Bischofswerda in der Ober-Lausitz geboren; seine Jugend aber hatte er größtentheils in Leipzig verlebt, wo sein Vater 1747 eine Predigerstelle und eine Professur erhalten hatte. Als Student und dann später als junger Docent und Prediger war Bahrdt ein sehr eifriger Rechtgläubiger gewesen; wie groß sein Name in Israel war, erhellt aus dem Umstand, daß ihn sogar der Hamburger Hauptpastor Göze zu einer Berufung nach Hamburg in Vorschlag brachte. Bald aber nöthigte ihn das öffentliche Aergerniß, welches sein liederliches Leben gab, seinen Leipziger Aemtern und Würden zu entsagen. Und dies ward zugleich der Anlaß, daß Bahrdt nunmehr zur Aufklärung überging; nicht aus der Nothwendigkeit innerer Bildungskämpfe, sondern wie ein Banquerotteur, der verzweifelt nach einem neuen Geschäft greift, um sich aus dem Schiffbruch des alten zu retten. Bald darauf, im Jahre 1769, erhielt Bahrdt durch die Vermittlung seines Freundes, des bekannten Halleschen Professors Klotz, die Professur der biblischen Alterthümer an der Universität Erfurt. Noch waren damals die Angriffe, welche sich Bahrdt gegen die kirchliche Glaubenslehre erlaubte, sehr bescheiden; allein von einem jungen Mann vorgetragen, der wie Bahrdt selbst in seiner Lebensgeschichte (1791. Th. 2, S. 75) bemerkt, »durch seinen dreisten

Ton das Publikum empörte und der durch das Andenken der Leipziger Geschichte noch unleidlicher ward«, erregten sie den heftigsten Anstoß. Bahrdt wurde in wilde Streitigkeiten verwickelt. Bei dieser Gelegenheit entschlüpft ihm in seiner Lebensgeschichte, die er zu seiner Vertheidigung schrieb und die ihm unversehens zur härtesten Anklageschrift wurde, folgendes schöne Geständniß (a. a. O. S. 53): »Ich glaube gewiß, daß ich lebenslang der Orthodoxie treu geblieben sein und meine Talente blos darauf verwendet haben würde, das morsche Lehrgebäude haltbarer zu machen und mit philosophischer Weisheit zu übertünchen, wenn ich nicht so viel Feindseligkeit von den Theologen zu erleiden gehabt hätte. Blos dies, daß ich in Leipzig schon die Wirkungen des Neides über meinen Applaus empfinden mußte und hernach in Erfurt durch Kabale und Intoleranz so gemartert und geängstigt worden war, flößte mir eine Art von Widerwillen gegen die Orthodoxen ein und machte den Gedanken keimen, daß die positive Religion verfolgungssüchtig mache und schärfere Prüfung verdiene. Hätte man mich in Ruhe gelassen und nicht durch stetes Hetzen und Verleumden mich genöthigt, so lange ohne Pension zu leben und bei dem Gefühle meines Werthes und meiner Talente die armseligsten Ignoranten in fetten Pfründen zu sehen, indeß ich mit Armuth und Sorgen kämpfen mußte, so wäre ich vielleicht nie der Gegner der positiven Religion geworden, der ich ward und bin. Aber die Vorsehung wollte einmal einen Bestürmer derjenigen Theologie aus mir machen, welche die europäische Menschheit durch so viele Jahrhunderte hindurch verhunzt hat. Ich mußte unaufhörlich von Ketzermachern gereizt und von Ort zu Ort verfolgt werden, bis mir die Augen ganz aufgingen und die Zerstörung der Quelle aller Verfolgungssucht — ich meine die positive Religion — der bleibende Zweck meines Lebens wurde.« Im Jahr 1771 ward Bahrdt, zum Theil auf Ernesti's und Semler's

Empfehlung, als Professor der Theologie und als Prediger nach Gießen berufen. Seine Denkweise sowohl wie seine Schriftstellerei wurde immer dreister und vorlauter. In diese Zeit fällt auch seine berühmte und berüchtigte Uebersetzung des Neuen Testaments, welche unter dem Titel »Die neuesten Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen« 1772—1775 erschien und sich schnell in wiederholten Auflagen durch ganz Deutschland verbreitete. Der gewaltigste Sturm erhob sich; sein früherer Freund Göze stand an der Spitze der Ankläger. Bahrdt entzog sich der Verfolgung, indem er 1775 die Aufforderung des Herrn von Salis, eine von diesem im Sinn des Basedow'schen Philantropins gestiftete Erziehungsanstalt zu Marschlins in Graubündten zu leiten, annahm. Schon im nächsten Jahr kehrte er wieder nach Deutschland zurück, als Generalsuperintendent zu Dürkheim an der Hardt, im Fürstenthum Leiningen-Dachsburg; zugleich errichtete er auf dem benachbarten fürstlichen Schloß Heidesheim auch seinerseits ein Philantropinum. Fast ein Jahr lang verweilte er auf einer in seiner Lebensgeschichte sehr ergötzlich geschilderten und mit Bildern illustrirten Reise nach Holland und England, um wohlhabende Schüler zu suchen; inzwischen aber hatte die zweite Auflage der Neuesten Offenbarungen seinen Feinden willkommenen Anlaß erneuter Verfolgung geboten. Bei seiner Rückkehr fand Bahrdt den Beschluß des kaiserlichen Reichshofraths vom 27. März 1779 vor, durch welchen ihm alles auf Religion bezügliche Bücherschreiben, Lehren und Predigen bei Vermeidung schärferer Strafe untersagt, dem Grafen von Leiningen aber aufgegeben wurde, den Doctor Bahrdt sofort seines Lehr- und Predigeramtes zu entlassen. Bahrdt antwortete mit der Veröffentlichung eines Glaubensbekenntnisses, in welchem er ausführte, daß er zwar, wie einem Doctor der Theologie Augsburgischer Confession zustehe, vor dem Volke weder im Predigen noch im Katechisiren jemals gegen die kirchlichen Lehrsätze gelehrt,

sondern mit Klugheit und Vorsicht die Gesetze des Staates mit der protestantischen Gewissensfreiheit zu vereinigen gesucht habe, daß er aber nicht einräumen könne, daß der Kirche, darunter doch eigentlich nichts als der große Haufe der zu keiner Zeit durch tiefe Einsicht, Gelehrsamkeit und unparteiische Prüfungsgabe ausgezeichneten Geistlichkeit zu verstehen sei, das Recht zukomme, ihm den Grundsatz des Protestantismus, Alles zu prüfen und nur das zu behalten, wovon er sich aus Gottes Wort überzeugt halte, verkümmern zu dürfen. Dieses Glaubensbekenntniß wurde von Joseph II. am 6. December 1779 dem Reichstag zu Regensburg übergeben; Bahrdt aber hatte sich bereits der Entscheidung durch seine Flucht nach Halle entzogen. Gegen Friedrich den Großen wagte man nicht einzuschreiten, wie gegen den kleinen Fürsten, welchem Bahrdt bisher angehört hatte. Die Regierung Friedrich's des Großen betrachtete die Sache Bahrdt's als die Sache der protestantischen Gewissensfreiheit, wie auch Lessing (Lachm. Bd. 10, S. 167; Bd. 11, S. 533) wiederholt darauf hinwies, daß, so wenig er sich zum Vertheidiger der Bahrdt'schen Uebersetzung aufwerfen wolle, die Befugniß Bahrdt's nach seinem Gewissen zu übersetzen, in keinem Betracht geringer gewesen sei als die Befugniß Luther's. Aber Bahrdt war nicht der Mann, die glückliche Lage, in welche ihn diese Gewaltthätigkeit gebracht hatte, gehörig zu nutzen. Als ihm Semler und die theologische Fakultät in Halle mit offen ausgesprochener Ungunst entgegentraten, weil es ihnen ein tiefer Schmerz war, die religiösen und theologischen Gesinnungen und Ueberzeugungen, für welche sie mit dem ganzen Ernst unbescholtener Charakterreinheit und wissenschaftlicher Würde einstanden, durch die skandalsüchtige Leichtfertigkeit Bahrdt's gefährdet und der öffentlichen Mißstimmung und Verachtung preisgegeben zu sehen, antwortete Bahrdt nur mit den abscheulichsten persönlichen Verunglimpfungen und Schmähschriften.

Auch die Behörden, die ihn anfangs gefördert hatten, wußte er sich sogleich zu entfremden. Der edle Minister von Zedlitz schreibt einmal (Briefe an Bahrdt, herausgegeben von Pott Bd. 2, S. 67) an ihn: »Glauben Sie, daß ich Gewissensfreiheit erkenne und schätze, aber sie zugleich zu hoch schätze, um je Unruhe und bloße Zanksucht unter ihrem Namen durchschlüpfen zu lassen; Ihr eigener guter Verstand sagt Ihnen gewiß mehr, als meine Bitte Ihnen sagen kann, daß Sie jetzt äußerst vorsichtig in Ihrem Wandel sein müssen, um nicht glauben zu machen, daß die freie Denkungsart mehr aus den Begierden des Herzens als aus der Ueberzeugung des Verstandes entsprossen sei.« Und ein anderes Mal schreibt Zedlitz (ebend. Bd. 3, S. 54): »Es übertrifft alle Vorstellung, wie Sie mich quälen. Ich glaube durch eine ernstliche Eröffnung meiner Meinung mir Sie vom Leibe halten zu müssen; denn fast darf vom Stallmeister bis zum Professor der Mathematik oder der Anatomie kein Platz offen werden, den Sie nicht fordern.« Bahrdt hielt in Halle über alles Mögliche Vorlesungen, über Philosophie, Philologie, Moral, Rhetorik; bei seiner glänzenden Beredtsamkeit meist mit dem größten Zulauf; er erwarb sich durch die schreibfertigste schriftstellerische Thätigkeit sein hinlängliches Auskommen; trotzdem verschmähte er es nicht, 1787 durch den Ankauf eines schöngelegenen Weinberges bei Halle sich bis zu der Stellung eines ganz gewöhnlichen Schenkwirthes zu erniedrigen. Da kam nach dem Tode Friedrich's des Großen das berüchtigte Religionsedict vom 9. Juli 1788. Kurz darauf erschien ein Lustspiel, »das Religionsedict« betitelt, voll der gröbsten und in der That schmutzigsten Ausfälle nicht blos gegen Wöllner und dessen Genossen, gegen die Hallesche Universität, sondern auch gegen den König selbst. Es wurde gerichtlich erwiesen, daß Bahrdt der Verfasser sei. Dazu traten seine Bestrebungen für die Errichtung der

sogenannten deutschen Union, eines Geheimbundes, welcher den Verdacht der Regierung erregte. Bahrdt wurde zu zweijähriger Festungshaft in Magdeburg verurtheilt; durch königliche Gnade wurde das Urtheil auf ein Jahr gemildert. Nach wiedererlangter Freiheit setzte Bahrdt sein früheres Schenkwirthsleben in Halle fort. Am 23. April 1792 starb Bahrdt, fünfzig Jahr alt, an einem Uebel, das ihm seine Ausschweifung zugezogen. Er selbst gesteht in einem seiner zahlreichen Selbstbekenntnisse (Geschichte meines Gefängnisses S. 36), daß der Leichtsinn eine ihm angeborene unüberwindliche Krankheit war.

Wie wäre bei einem Mann solchen Gelichters eine wirklich wissenschaftliche Bedeutung denkbar? Zumal, wenn wir hören, daß er in seinem kurzen und stets trubelvollen Leben nicht weniger als einhundertundsechsundzwanzig Bände geschrieben hat.

Bis zu seiner Ankunft in Halle sind die Gedanken, in welchen sich Bahrdt bewegte, wesentlich die Gedanken Semler's; nur plumper und frecher. Als Bahrdt nach Gießen kam, war, wie er in seiner Lebensgeschichte (Th. 2, S. 199) versichert, sein Glaube an die Göttlichkeit der Offenbarung, an die unmittelbare Sendung Jesu, an die Wunder, an Dreieinigkeit, an Gnadenwirkungen, natürliches Verderben, Rechtfertigung des Sünders durch Ergreifung des Verdienstes Christi und insonderheit an die ganze Satisfactionstheorie noch unerschüttert; seine Abweichungen beschränkten sich nur auf die Lehre von der Erbsünde, auf den selbständigen Werth der menschlichen Tugend und auf die Abendmahlslehre, in welcher er sich der reformirten Auffassung zuneigte. In Gießen, Marschlins und Dürkheim fiel zwar nach und nach der Glaube an die Dreieinigkeit und an die Versöhnungslehre, aber (Th. 2, S. 233; Th. 3, S. 49) die Göttlichkeit Jesu und der heiligen Schrift, die Wahrheit der biblischen Geschichte blieb ihm durchaus unanfechtbar. Aus

diesem Gesichtspunkt ging jene geschmacklose Bibelübersetzung der neuesten Offenbarungen hervor, in welchen Bahrdt, offenbar nach dem Vorbild der Wertheimer Bibel, wie die Vorrede des ersten Bandes sagt, »nicht blos die Schrift unstudierter Leute, die weder Plan noch Ausdruck zu wählen wußten und die in ihren Erzählungen abgebrochen und unvollständig, in ihren Briefen aber oft voll Affect und darum zwar wortreich, aber zusammenhanglos waren, sondern auch die in Luther's Uebersetzung beibehaltenen morgenländischen Wortfügungen und Wörterbuchsausdrücke, wie Buchstabe, Geist, Fleisch, Gesetz, Werke, Gerechtigkeit, welche so vielen mystischen zweideutigen und dunklen Kram in die Dogmatik, wenn nicht hineingetragen, so doch unterhalten habe«, in der Vorstellungsweise und Sprache der Gegenwart putzen, stutzen und glätten wollte. Wer denkt nicht an Goethe's spottendes Wort: »Da kam mir ein Einfall von ungefähr; so redt' ich, wenn ich Christus wär'«.

Erst in Halle brach Bahrdt mit dem Glauben an die Offenbarung selbst. Er schrieb 1782 die »Briefe über die Bibel im Volkston«, welche (vergl. Lebensgeschichte Th. 4, S. 121) beweisen sollten, »daß alles Wunderbare und Uebernatürliche blos Kolorit der Erzählung sei, welches von den Resten des jüdischen Aberglaubens der Erzählenden herkomme«. Hier aber zeigt sich merkwürdigerweise der erste leise Anflug jener mythischen Auffassung, welche in unserem Jahrhundert für die wissenschaftliche Würdigung und Behandlung der biblischen Geschichte in so epochemachender Anwendung auftrat. Bahrdt sagt (a. a. O. S. 122): »Ich bemühte mich mögliche Erklärungsarten zu finden, bei denen die Geschichte an sich selbst Wahrheit behalten konnte und das Wunderbare sich doch wegschaffen ließe. Da fand ich in Herrn Gediken's Schrift, in welcher er mit den eigenen Worten der Griechen und Römer ihre Philosophie aufgestellt hatte, die Stelle von der Geburt des

Plato, wie seinem Vater ein Dämon erscheint, der ihn auf die Geburt des Kindes aufmerksam macht, wie die Aeltern nach der Geburt auf dem Berge Hymettus einen Honigstock anlegen, und wie endlich die Tradition hinzusetzt, das sei geschehen, auf daß erfüllet würde, was Homer sang, aus seinem Munde floß die Rede lieblicher denn Honig. Durch diesen Zufall gerieth ich auf weitere Spuren des Wunderbaren, welche die Liebe zum Wunderbaren in der alten Geschichte erzeugt hatte, und ich ging mit diesem Gesichtspunkt sogleich an meinen Matthäus, um meinen Lesern zu zeigen, wie möglich es sei, daß auch von Christo, aus Enthusiasmus für diesen erhabensten Lehrer der Menschheit, dergleichen Umstände seiner Ankunft und seines übermenschlichen Ursprungs erdichtet worden wären«. Freilich zerrinnt bei Bahrdt diese Ansicht sogleich wieder in Plattheit. Nachdem ihm die Göttlichkeit und unmittelbare Sendung Christi entschwunden war, und ihm dieser nur als »der Größte und Verehrungswürdigste der Sterblichen« erschien, meinte er Christus den Plan zuschreiben zu müssen, derselbe habe, nach dem Vorgang der alten Mysterien und nach Art der Freimaurer, »durch Stiftung einer geheimen Gesellschaft die von Priestern und Tempelspfaffen verdrängte Wahrheit unter der Menschheit erhalten und fortpflanzen wollen«. Diese Albernheit wird weitläufig in einem Werk von zehn Bänden vorgetragen; es heißt: »Ausführung des Plans und Zwecks Jesu, in Briefen für wahrheitsuchende Leser. Berlin 1784—86.« Das Werk verliert sich zuletzt in die widerliche Auseinandersetzung, die ganze Passion sei eine nach einem wohlüberlegten Plan verabredete, von Jesus selbst mit der größten Aufopferung und mit Hilfe günstiger Umstände bis zum Eintreten des berechneten Wiedererwachens geschickt und glücklich ausgeführte Rolle gewesen, um den besseren Theil des jüdischen Volks und seine aus demselben erwählten Schüler von ihrer Hoffnung auf einen irdischen Messias zu heilen.

Auch im Lager der Griechen war ein Thersites. Die Schimpflichkeiten und Frechheiten Bahrdt's konnten den Fortgang geschichtlicher Nothwendigkeit nicht beeinträchtigen.

Ohne Unterschied in alle Schichten der evangelischen Welt drang die neue Bildung. Zwar tobten hier und dort noch immer einzelne Zionswächter voll wildester Leidenschaftlichkeit; aber ein Eiferer wie Göze fand doch nur sehr wenig Anhang. Die mittleren und unteren Klassen bethätigten durch regelmäßigen Kirchenbesuch, durch fleißiges Lesen der Bibel und Singen der alten Gesangbuchslieder im Kreise des Hauses, durch oft wiederkehrenden Genuß des Abendmahls ihre schlichte religiöse Gesinnung; aber auch der Bürger und Bauer haftete nicht mehr an den Buchstaben der einzelnen Glaubenssätze, sondern hielt sich vorwiegend nur an die unvergänglichen, auf die sittlichen Wirkungen bezüglichen Kernsprüche des Christenthums. Innere Rechtlichkeit und Tüchtigkeit galt an sich schon für das Christliche.

Und selbst die katholische Kirche war von dieser gewaltigen Umwälzung der Denkart nicht frei geblieben. Auch in ihr regten sich Vorgänge der tiefgreifendsten Art.

Der deutsche katholische Aufklärer brach nicht mit den wesenhaften Grundlagen der katholischen Kirche, wie der französische; er suchte nur den Katholicismus innerlich fortzubilden. Und zwar bewegten sich diese Umbildungsversuche in zwei verschiedenen Richtungen. Die eine Richtung ging ausschließlich nur auf die Umgestaltung der katholischen Kirchenverfassung; die andere dagegen auf die innere Läuterung, wenn nicht der Glaubenslehre, so doch der allgemeinen religiösen Empfindung und Denkweise.

Jene erste Richtung auf die Abänderung der bestehenden Kirchenverfassung war eine sehr natürliche Folge der obwaltenden politischen Machtverhältnisse. Je mehr sich die unumschränkte Alleingewalt der landesherrlichen Hoheit in den einzelnen Staaten ausbreitete, um so empfindlicher wurden den Fürsten die

Eingriffe und Beschränkungen, welche der inneren Staatseinheit die päpstliche Oberhoheit noch immer in kirchlichen Dingen entgegenstellte. War in Frankreich eine unabhängige gallikanische Kirche mit dem katholischen Kirchensystem und der katholischen Rechtgläubigkeit vereinbar, warum nicht überall, warum nicht auch in Deutschland?

Im Jahre 1763 erschien zu Frankfurt am Main, unter dem angeblichen Druckort Bouillon, ein Buch, welches den Titel führte: Justini Febronii de statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus. Kurz darauf folgte eine deutsche Uebersetzung: »Buch von dem Zustand der Kirche und der rechtmäßigen Gewalt des Papstes, Wardingen 1764.« Dieses Buch war ein kirchengeschichtliches Ereigniß.

Unter dem Vorwand, als sei die Abschaffung der päpstlichen Alleingewalt das sicherste Mittel zur Wiedervereinigung der getrennten Kirche, ist es der leicht erkennbare Zweck dieses Buches, die Freiheiten der gallikanischen Kirche für die katholische Kirche auch der anderen Länder zu erobern. Den Eingang bilden vier Zuschriften, an den Papst, an die christlichen Könige und Regenten, an die Bischöfe, und an die Lehrer der Theologie und des Kirchenrechts, welche insgesammt die Forderung stellen, daß es jetzt an der Zeit sei, die unrechtmäßig angemaßte Alleingewalt des Papstes zu stürzen. Das Buch selbst ist nur die weitere Begründung und Ausführung dieser Forderung. Die Regierungsverfassung der Kirche sei in keiner Weise eine monarchische; der römische Bischof sei zwar der vornehmste Bischof, aber doch der Gesammtheit untergeordnet, da alle Apostel, dem Primat unbeschadet, an kirchlicher Gewalt einander gleich gewesen. Auch zu Trident sei dem Papst weder Unumschränktheit noch Unfehlbarkeit zugesprochen, vielmehr die Kirche stets als Hauptgewalt bezeichnet. Die Rechte der römischen Bischöfe seien allerdings

im Lauf der Zeit durch das Ansehen ihres Ursprungs von Petrus, durch die Heiligkeit mancher Päpste, durch die unächten Dekretalien, endlich durch die mit dem römischen Bisthum verbundene weltliche Herrschaft sehr verstärkt worden; aber folge denn aus dem, was wider die Kirchengesetze geschehen sei und was thatsächlich bestehe, wirklich ein giltiger Rechtsbestand? Was aber seien die Mittel zur Wiedererlangung des ursprünglichen Rechts? Antwort: Man solle zwar das Volk über den Ursprung und die gesetzlichen Vorrechte des römischen Primats belehren, nicht minder aber auch über die Achtung, die der apostolische Stuhl selbst den Kirchengesetzen schuldig sei. Vor Allem aber möchten es sich die Bischöfe recht angelegen sein lassen, als Nachfolger der Apostel in alle Rechte derselben einzutreten. Das zweite Mittel sei die Abhaltung einer allgemeinen Kirchenversammlung; das dritte, wenn der Widerwille der Päpste gegen die Berufung einer solchen nicht überwunden werden könne, die Abhaltung von Nationalconcilien nach dem Vorbilde Frankreichs. Inzwischen aber sollten die katholischen Fürsten und Bischöfe einmüthig zusammenstehen, die kraftlosen Blitze der päpstlichen Censuren nicht fürchten, den Eingang päpstlicher Bullen erst nach vorangegangener strenger Prüfung gestatten, ungerechten Anmaßungen beharrlichen Widerstand, unhaltbaren Entscheidungen Berufung an das allgemeine Concil entgegenstellen.

Längere Zeit blieb der Verfasser unbekannt. Dann ergab sich, daß der Verfasser einer der würdigsten deutschen Prälaten war, Johann Nicolaus von Hontheim, Weihbischof zu Trier. Trotz des scharfen päpstlichen Verbots wurde das Buch sogleich in den mannichfachsten Uebersetzungen und Auszügen in alle katholischen Länder verbreitet; der Verfasser veröffentlichte sogar eine Vertheidigung und Fortsetzung. Im Jahre 1778, unter Papst Pius VI., gelang es zwar, Febronius zu einem sogenannten Widerruf zu bewegen; aber Febronius war nur der Spre=

cher der allgemeinen Zeitstimmung gewesen. Er hatte die Bewegung, welche aus seinem Buch entstand, nicht hervorgerufen, sondern ihr nur die Zunge gelöst. In der Schweiz verfolgte 1768 die Schrift des Luzerner Seckelmeisters Felix Balthasar »De Helvetiorum Juribus circa Sacra« dieselben Ziele. Febronius vermochte der Bewegung nicht Einhalt zu thun, selbst wenn er es gewollt hätte.

Dies zeigte sich besonders in Oestreich. So rechtgläubig Maria Theresia war, Eingriffe des Papstes in ihre Herrschaft duldete sie nicht. Nicht nur, daß Febronius' Buch selbst ganz freien Vertrieb erhielt, sondern zwei Kirchenrechtslehrer der Wiener Universität, Rautenstrauch und Eybel, gaben diesen Lehren auch durch ihre Vorlesungen allgemeine Verbreitung. Nachdem Febronius widerrufen hatte, wurde die Veröffentlichung der betreffenden Widerrufungsakten verboten; man meinte, ein Widerruf sei keine Widerlegung. Noch durchgreifender wurde diese Richtung unter Joseph II., dessen ganzes Streben darauf hinausging, nicht nur jede Beschränkung der weltlichen Gerichtsbarkeit durch die geistliche zu entfernen, sondern in der That das störende Nebeneinander der päpstlichen und landesherrlichen Rechte ganz aufzuheben. Daher die Verordnung Josephs, daß alle päpstlichen Bullen und Breven nicht ohne seine ausdrückliche Genehmigung bekannt gemacht, daß die neuerwählten Bischöfe nicht den bisherigen Vasalleneid, sondern nur das Gelübde kanonischen Gehorsams leisten, daß die Klöster kein Geld außer Landes schicken, die Mönche nicht mit auswärtigen Oberen in Verbindung stehen dürften; daher eine Zeitlang sogar der kühne Gedanke, die Kirche seines Reichs ganz und gar von dem päpstlichen Stuhl abzutrennen. Leider geriethen diese großartigen Pläne alsbald ins Stocken. Es ist die Tragödie des berechtigten Einzelwillens gegen die zähe Uebermacht festgewurzelten geschichtlichen Herkommens.

Und der gleiche Kampf erhob sich sogar in den geist-

lichen Fürstenthümern. Die Erzbischöfe von Mainz, Köln, Trier und Salzburg vereinigten sich 1786 in einer gemeinsamen Erklärung zu Ems, »sich in die eigene Ausübung der von Gott ihnen verliehenen Gewalt unter dem Allerhöchsten Schutze Seiner Kaiserlichen Majestät wiedereinzusetzen«. Es ist als hörten wir Febronius sprechen, wenn diese sogenannte Emser Punktation aufstellt, der römische Papst bleibe zwar Oberaufseher und Primas der ganzen Kirche, der Mittelpunkt der Einheit und sei von Gott mit der hierzu erforderlichen Gerichtsbarkeit versehen, allein er habe sich in Zukunft mit den Vorzügen und Vorrechten zu begnügen, welche ihm in den ersten Jahrhunderten zugestanden, da jetzt, nachdem die Unterschiebung und Unächtheit der Isidorischen Dekretalien hinreichend erwiesen und allgemein anerkannt sei, alle auf diese Dekretalien gestützten Ansprüche lediglich als gewaltthätige Uebergriffe betrachtet werden müßten. Allen Diöcesanen solle der Recurs nach Rom verboten sein, keine Exemtionen dürften mehr stattfinden, keine Verbindung der Klostergeistlichen mit auswärtigen Generalen oder Oberen; keine päpstlichen Verfügungen haben ohne Annahme derselben von Seiten der Bischöfe Verbindlichkeit, die päpstlichen Nuntien seien nichts als päpstliche Gesandte. Jedoch auch dieser Kampf für die Unabhängigkeit der deutschen katholischen Kirche unterlag; zum Theil durch die Schuld der vier Erzbischöfe selbst, welche es nicht über sich vermochten, sich mit den anderen Bischöfen zu verständigen.

Freilich haben die französische Revolution und die großen politischen Erschütterungen und Gebietsveränderungen, welche in Folge derselben in Deutschland eintraten und den geistlichen Fürstenthümern den Todesstoß gaben, Manches zur Reife gebracht, was damals im Keim erstickt ward; aber das Zeitalter der Concordate ist schwerlich ein Fortschritt über das Zeitalter Joseph's II.

Nicht so geräuschvoll, aber ungleich tiefer und nachhaltiger wirkte die eigentlich dogmatische Bewegung.

Der deutsche Katholicismus nahm einen durchaus anderen Weg als der französische. Zwar gab es auch deutsche Bischöfe und Domherren, in deren Gemächern die Büsten Voltaire's und Rousseau's standen; aber es waren nur einzelne. Deutschland blieb verschont von jenen eleganten Abbé's, welche in der französischen Gesellschaft des achtzehnten Jahrhunderts eine so hervorstechende Rolle spielen. Dagegen zeigen sich überall die Rückwirkungen der protestantischen Theologie. Semler erzählt in seiner Lebensbeschreibung (Th. 1, S. 129), daß er bei den Prälaten des Kloster Banz bei Bamberg alle Schriften von Baumgarten und Mosheim fand. Wer die biographischen Mittheilungen dieses Zeitalters kennt, weiß viele ähnliche Thatsachen anzuführen.

Von der katholischen Geistlichkeit konnte allerdings die Dogmatik nicht einer gleich rückhaltslosen Kritik unterworfen werden, wie die protestantische Dogmatik von der protestantischen Geistlichkeit. Wo vereinzelte Ausbrüche dieser Art vorkamen, da wurden sie sogleich mit altbewährter Strenge auf's unnachsichtlichste unterdrückt. Als Lorenz Isenbiehl, ein junger katholischer Geistlicher, welcher in Göttingen unter Michaelis eine freiere kritische Richtung in sich aufgenommen hatte, im Jahre 1773 als Professor der Exegese und der morgenländischen Sprachen an der Universität zu Mainz eine alttestamentarische Weissagung (Jesaias 7, 14) anders erklärte, als der römische Katechismus verlangte, und trotz des Verbots des Kurfürsten-Erzbischofs Emmerich Joseph diese abweichende Erklärung sogar drucken ließ, wurde er auf Grund einer päpstlichen Bulle in das Gefängniß geworfen und am 25. December 1779 zu öffentlichem Widerruf gezwungen.

Aber mittelbar, durch die Abstellung verrotteter Mißbräuche, durch die Hebung des verdumpften Schulwesens, durch Verbreitung milderer Duldsamkeit und weltlicher Bildung, wurde den

noch ein sehr glücklicher und weitwirkender Erfolg erreicht. Schon Maria Theresia hatte die Jesuiten von den theologischen Lehrstellen an der Universität zu Wien und von der Aufsicht über das erzbischöfliche Priesterhaus ferngehalten. Nach der Vertreibung der Jesuiten untersagte Joseph II. seinen Landesangehörigen nicht nur ausdrücklich den Besuch des Collegium germanicum in Rom, sondern er verfügte auch, daß bei dem Unterricht der jungen Geistlichen »das scholastische Getöse, die spitzigen Trugschlüsse, Händel und schimpfende Streitigkeiten vermieden, dagegen um so mehr Alles hervorgehoben werden solle, worin die Lehre der katholischen Kirche mit den Lehren der anderen Kirchen übereinstimme, damit man einsehen lerne, daß es nicht so viele Verschiedenheiten und Gegensätze gebe, als der Pöbel polemischer Theologen meine«. In gleichem Sinn wurden in Baiern unter dem Kurfürsten Maximilian Joseph die Anhänger der neuen Denkart begünstigt; Lehrstellen, welche bisher nur ausschließlich Vorrecht der Geistlichen, besonders der Jesuiten gewesen waren, wurden weltlichen Lehrern eröffnet. Der Erzbischof Hieronymus von Salzburg erließ am 29. Juni 1782 zur Feier der zwölfhundertjährigen Dauer seines Erzstiftes einen Hirtenbrief, welcher eine von allen Auswüchsen und Zuthaten des mittelalterlichen Kirchenwesens gereinigte Religion als den wahren Katholicismus schilderte und die Lesung der Bibel in einer zu diesem Behuf von ihm veranstalteten deutschen Uebersetzung und den Gebrauch deutscher Kirchenlieder dringend empfahl. Der Fürstbischof von Würzburg und Bamberg, Franz Ludwig Freiherr von Erthal, widmete dem Volksschulwesen und den Schullehrerseminarien die unablässigste Sorgfalt, drang auf Ermäßigung der Wallfahrten und auf Berichtigung der falschen Vorstellungen von Ablässen und Bußübungen; zur Jubelfeier der Universität Würzburg, am 29. Juli 1783, ließ er auch die protestantischen Universitäten einladen und dankte seinen Professoren öffent-

lich, daß sie die Religion zwar eifrig, aber frei von verjährten Vorurtheilen, behandelten. Der Kurfürst von Mainz, Emmerich Joseph, errichtete 1772 eine Lehrerakademie und ordnete 1773 eine Verbesserung der niederen Schulen an, für welche die Grundsätze der philantropischen Schulen maßgebend sein sollten; für die Schulbibliotheken wurden die Schriften Ferguson's, Gellert's, Rabener's, Wolff's und Gatterer's empfohlen. Sein Nachfolger, Karl Joseph von Erthal, hob einige Klöster auf und verwendete deren Einkünfte zur Hebung der Universität, an welche er protestantische Professoren berief. Die im November 1786 von dem Kurfürsten Maximilian gestiftete Universität Bonn wurde durchweg mit Männern der neuen Richtung besetzt. Der Kurfürst lächelte beifällig, als ein Karmeliter, Thaddäus Dereser, bei der Vertheidigung einer theologischen Streitschrift mit dem herausfordernden Satz heraustrat, besser sei es gewesen, die Schrift Isenbiehl's zu widerlegen, statt sie zu verdammen. Vgl. K. A. Menzel: Neuere Geschichte der Deutschen. Bd. 12, Abth. 1, S. 295 ff.

Es war jenes schöne Morgenroth, welches uns Männer wie Dalberg, Wessenberg, Michael Sailer und Ladislaus Pyrker gebracht hat.

Traurigerweise hat die kirchliche Reaction späterer Zeiten im Protestantismus wie im Katholicismus gar Manches wieder vernichtet, was damals in dieser stillen, aber durchgreifenden Umwandlung der Gemüther vielversprechend aufblühte. Aber dennoch ist für alle Zeiten eine unverlierbare Errungenschaft geblieben. Die Schranken der trennenden Kirchenformen durchbrechend ist der Mensch wieder zum Menschen getreten. Ueber den Religionen steht die Religion, steht Bildung und Sittlichkeit.

4.

Erziehungs- und Volksliteratur.

Basedow. Campe. — J. G. Schlosser. F. E. v. Rochow. J. K. Hirzel. J. H. Pestalozzi. Z. Becker.

Das hohe Ziel, daß es vor Allem Noth thue, das heranwachsende junge Geschlecht im Sinn der neuen Bildung zu einem reineren und freieren Menschendasein heranzubilden, war auch von den englischen und französischen Aufklärern scharf ins Auge gefaßt worden. Locke und Rousseau sind die Begründer der gesammten neueren Erziehungslehre.

Leben und Wirklichkeit aber gewann dieses reformatorische Streben doch erst in Deutschland. Hier zeigt es sich schlagend, daß so wenig die deutsche Popularphilosophie an Ursprünglichkeit eigener schöpferischer Ideen sich mit der englischen und französischen vergleichen kann, an Breite und Nachhaltigkeit ihrer Wirkung sie dennoch derselben weit überlegen ist. Unbehindert von den Uebergriffen hochkirchlichen und hierarchischen Pfaffenthums senkte sich die deutsche Aufklärung als keimkräftiges Saamenkorn in das Wesen und die Entwicklung des Protestantismus selbst. Sie durchdrang alle Lebenskreise gleichmäßig, während in England und Frankreich diese Errungenschaften immer nur das Vorrecht und ausschließliche Eigenthum weniger Auserlesener blieben.

Einer der edelsten und menschenfreundlichsten deutschen Schriftsteller des achtzehnten Jahrhunderts, Isaak Iselin, Rathsschreiber in Basel, sagt in seinen Vermischten Schriften (1770. Bd. 2, S. 77): »Die Glückseligkeit und die Würde des Men-

schen besteht darin, daß er so viel Gutes thue und daß er so viel Großes und Schönes denke, als seine Fähigkeiten und Umstände ihm erlauben; ihn hierzu anzuführen, ihn vorbereiten, seiner großen Bestimmung zu entsprechen, ihn lehren, ein Mensch zu sein, dies heißt ihn erziehen, und dieses ist die größte Wohlthat, welche der Mensch dem Menschen gewähren kann.« Diese schönen und einfachen Worte bezeichnen den Standpunkt, aus welchem die deutsche Aufklärung die Aufgabe ächter Menschenerziehung betrachtete. Das deutsche Schul- und Erziehungswesen wurde in diesem großen Zeitalter von Grund aus umgestaltet. Es ist der Ursprung jenes ruhmwürdigen Aufschwungs, welcher noch heut die deutschen Schuleinrichtungen zum unerreichten Muster aller anderen Völker macht.

Schon seit längerer Zeit war das deutsche Schulwesen im frischen Aufsteigen. Die tiefen und nachhaltigen Verdienste Hermann August Franke's nach der einen, und Johann Matthias Gesner's nach der anderen Seite hin, sind für immer unvergessen. Johann Georg Sulzer, jetzt nur noch als Verfasser und Herausgeber der Theorie der schönen Künste bekannt, sorgte in Berlin in einflußreicher Stellung viel für die Verbesserung der preußischen Gymnasien. Fast überall, namentlich in Norddeutschland, bethätigten rationalistische Prediger und Schulvorstände denselben einsichtsvollen Eifer. Durch Rousseau wurde eine allgemeine Erregung der Geister hervorgerufen. Herder und Wieland schrieben über Erziehungsfragen. Besondere Zeitschriften wurden für diese Zwecke gegründet.

Aber den mächtigsten Anstoß für die Umgestaltung und Verjüngung des deutschen Erziehungswesens gab unbedingt Basedow. Nicht sowohl durch das, was er leistete, als durch das, was er unverlierbar anregte.

Johann Bernhard Basedow war am 11. September 1723 zu Hamburg geboren. Schon als Knabe durchaus

selbständige Wege gehend und sodann früh als Lehrer thätig, hatte er vom ersten Anbeginn sein Denken mit Vorliebe auf die Mängel der herrschenden Haus- und Schulerziehung gerichtet. Bereits seine ersten Schriften, seine akademische Doctordissertation, in welcher er 1752 über die Ergebnisse und Erfahrungen seines Hauslehrerlebens Rechenschaft ablegte, und seine »Praktische Philosophie«, welche er 1758 als Professor an der dänischen Ritterakademie zu Soroe schrieb, enthalten viele Anschauungen und Grundsätze, welche noch vor dem Erscheinen von Rousseau's Emil überraschend mit Rousseau zusammentreffen. Was Wunder daher, daß, als 1762 jenes epochemachende Buch Rousseau's erschien, es in Basedow sogleich auf's lebhafteste zündete! Basedow wurde der wirksamste Apostel des Rousseau'schen Naturevangeliums; zumal er durch die leidvollen Verfolgungen, welche er zu erdulden hatte, als er sich eine Zeitlang an den großen rationalistisch-theologischen Kämpfen seines Zeitalters betheiligte, sich immer tiefer in der Ueberzeugung befestigte, daß neue Ideen auch neue Menschen verlangen.

Basedow wollte die unverbrüchlichen Rechte und Forderungen der Natur mit den ebenso unverbrüchlichen Rechten und Forderungen des wirklichen Lebens versöhnen; er wollte zu werkthätiger Durchführung bringen, was bei Rousseau nur thatlose und schwärmerische Träumerei war. Ein seltsames Gemisch von edler Begeisterung und roher Leidenschaftlichkeit hatte Basedow genug vom Projectenmacher und Marktschreier in sich, um zur Erreichung seines Ziels vor keiner jener Zudringlichkeiten und Großsprechereien zurückzuschrecken, welche, wie es leider scheint, für Jeden, der sich der Massen bemächtigen will, unentbehrlich sind. Als unermüdlicher Agitator ruhte und rastete er nicht, bis er seine Sache zur brennenden Herzensangelegenheit des gesammten Vaterlandes, ja der gesammten gebildeten Welt gemacht hatte.

Mit den alten Schulbüchern war nicht auszukommen, noch weniger mit den alten Schulen. Wiederholte dringende Aufforderungen Basedow's zur Unterstützung und Förderung des von ihm herausgegebenen »Methodenbuchs« und »Elementarwerks« hatten bei einem Geschlecht, das von der heiligsten Sehnsucht nach Natur und geistiger Freiheit erfüllt und durchglüht war, den erfreulichsten Erfolg. Eine gleiche Aufforderung von ihm wurde zur Stiftung einer großen Musterschule erlassen, welche den doppelten Zweck haben sollte, erstens selbst eine Erziehungsanstalt im Sinn der neuen Richtung zu sein, und zweitens neue Lehrer für diese neue Richtung, oder, wie Basedow zu sagen pflegte, Künstler der Erziehungskunst zu bilden. Diese Erziehungsanstalt, welche zur Bezeichnung ihrer menschenfreundlichen Absichten den Namen Philantropin führte, wurde von dem trefflichen Fürsten Leopold Friedrich Franz von Dessau in die Hand genommen; zwar nicht ganz nach Maßgabe des ersten großartigen Entwurfs, aber doch umfänglich genug, um bei zweckentsprechender Behandlung und Verwaltung die vollste Lebens- und Entwicklungsfähigkeit in Aussicht zu stellen.

Vor Allem sollte die religiöse und sittliche Erziehung von jeder kirchlichen Ausschließlichkeit losgelöst werden. Das Elementarwerk suchte »einen sowohl gründlichen als ins Herz dringenden Unterricht in der natürlichen Religion und eine solche unparteiische Beschreibung der übrigen Religionen« zu geben, »welche schlechterdings nicht anzeige, von welcher Religion der Verfasser selbst sei«. Das Philantropinum lehrte demgemäß, um Basedow's eigene Worte zu gebrauchen, die Religion fern von aller theologisirenden Entscheidung, in der höchsten Einfalt ohne alle Rücksicht auf Sekten und Parteien, nur den allen Religionen gemeinsamen Hauptbegriff der Erkenntniß des Allvaters und seiner Verehrung durch Rechtthun. Als Grund und Spitze dieser Religion der Tugend und Rechtschaffenheit

wurde die werkthätige Menschenliebe, die Philantropie, betrachtet. Der leichteste und sicherste Weg zur Erweckung dieser Menschenliebe sollte eine Erziehung sein, welche den natürlichen Hang zur Freiheit nicht unterdrücke, sondern leite, welche das angeborene gute Herz nicht durch unnöthigen und darum übel angebrachten Zwang verhärte, sondern es durch williges und besonnenes Eingehen auf Kindlichkeit und Natur erhalte und veredle.

Der Unterricht sollte alles todte Gedächnißwerk und allen leeren Wortkram verbannen; denn die herkömmliche Unterrichtsweise sei nichts als ein trüber Nachklang des alten Mönchthums. Das sinnliche Kind, dem für abgezogene und allgemeine Begriffe und anschauungslose Formeln die Fassungskraft fehle, sei vor allen Dingen in die lebendige Anschauung der Sinnenwelt selbst einzuführen; die Dinge, von welchen der Unterricht handle, seien in der Natur oder, wenn diese nicht möglich sei, in getreuen Abbildungen vorzuzeigen. Solche lebendige Anschauung sei spielendes Lernen, wie es schon Comenius, freilich vergeblich, verlangt habe. Auch der Sprachunterricht, nicht blos in den neuen, sondern auch in den alten Sprachen, war wesentlich Anleitung zu sofortigem Sprechen und Schreiben; die Sprachen sollen, wie Basedow sagt, gleich vom ersten Anfang als die Werkzeuge gebraucht werden, dem Kinde die Kenntnisse mitzutheilen, die man ihm eben beibringen will. Darum sollen nur Chrestomathien gelesen werden; Erzieher, denen es Ernst sei, die Jugend zur Sittlichkeit zu erziehen, dürften der Jugend ebensowenig vollständige Ausgaben der Klassiker in die Hand geben wie eine vollständige Bibel.

Und auch die Erziehung des Körpers sollte wieder in ihre Rechte eingesetzt werden. Man kehrte zur Gymnastik der Alten zurück. Leichte Kleider, kalte Bäder, rauhe Luft, trotziges Ankämpfen gegen Sturm und Wetter, hartes Lager und Frühaufstehen, oft bis zur Uebertreibung, sollten das verweichlichte und

überbildete Geschlecht wieder der Einfachheit und Kraft des alten Naturzustandes nähern.

So einseitig diese Neuerungen zum Theil waren, kamen doch alle Besten der Zeit ihnen mit ungetheiltem Jubel entgegen. Männer wie Sack, Spalding, Teller, Büsching, Sulzer, Moses Mendelssohn, Gellert, Garve, Iselin, Lavater unterstützten Basedow's Unternehmen; ganz besonders wurde auch die mächtigste Zeitschrift dieses Zeitalters, die Allgemeine Deutsche Bibliothek, der wärmste Befürworter. Der hochverdiente Minister von Zedlitz, welcher an der Spitze des preußischen Unterrichtswesens stand, meinte, die Basedow'schen Kupfer zum Elementarwerk müßten das erste Handbuch aller Erzieher sein; sie seien eine Gemäldegalerie, durch welche man auch den Kindern leicht und anschaulich die ersten Begriffe von der bürgerlichen Gesellschaft beibringen könne. Auch Lessing läßt in seinem ersten Freimaurergespräch (Lachm. Bd. 10, S. 259) einen der Sprecher, Falk, unter dessen Maske er selbst auftritt, mit unverkennbarer Absichtlichkeit die unumschränkteste Anerkennung für Basedow's Philantropinum aussprechen. Und Kant schrieb im Jahre 1777 in die Königsberger Zeitung (vgl. K. v. Raumer's Geschichte der Pädagogik. 1843. Th. 2, S. 279) einen längeren Aufsatz, in welchem er im Gegensatz zu den alten Schuleinrichtungen, welche insgesammt im ersten Zuschnitt verdorben seien, weil Alles in ihnen der Natur entgegenarbeite, Basedow's Philantropinum als diejenige Erziehungsmethode pries, welche weislich aus der Natur selbst gezogen, und darum nicht eine langsame Reform, sondern in der That eine schnelle Revolution sei. Eine Erscheinung solcher Art werde zwar von gemeinen Augen übersehen; jedem verständigen und an dem Wohl der Menschheit theilnehmenden Zuschauer aber müsse sie viel wichtiger sein als das glänzende Nichts auf dem jederzeit veränderlichen Schauplatz der großen Welt, wodurch das Beste des

menschlichen Geschlechts, wo nicht zurückgesetzt, doch nicht um ein Haar breit weiter gebracht werde. Es sei allgemeine Menschenpflicht, dem Philantropinum, welches alle Merkmale der Trefflichkeit an sich trage und welches alle ihm im Anfang etwa noch anhängenden Fehler natürlicherweise von selbst abwerfen werde, Hilfe zu leisten; denn da es scheine, als hätten die Regierungen jetziger Zeit zu Schulverbesserungen kein Geld, so werde es doch endlich, wofern solche nicht gar ungeschehen bleiben sollen, auf bemittelte Privatpersonen ankommen, diese so wichtige allgemeine Angelegenheit durch zweckmäßigen Beitrag selbst zu befördern.

In allen Gegenden deutscher Zunge erhoben sich rasch nach einander viele Anstalten derselben Richtung; das Philantropin zu Marschlins unter Ulysses von Salis, das Philantropin zu Heidesheim unter Bahrdt, die Militärschule zu Colmar unter Pfeffel und Lerse, die Erziehungsanstalten von Campe, von Trapp, Feder, Olivier, Spazier, Rudolph, die Stiftung Salzmann's zu Schnepfenthal.

Es konnte nicht fehlen, daß ein großer Theil dieser stolzen Erwartungen durch die Erfahrungen der Wirklichkeit arg enttäuscht wurde. Es zeigte sich bald, daß der Gesichtspunkt zu eng war. Das Streben nach Glückseligkeit, welche als höchstes Ziel galt, hatte schwunglos und poesielos nur den beschränkten Zweck kluger und gewandter Benutzung des Lebens; Alles ging nicht sowohl auf innere Bildung als auf äußere Kenntnisse und Fertigkeiten, blos auf das Handgreifliche, blos auf das unmittelbar Brauchbare und Nützliche. Selbst die Antriebe des sittlichen Handelns wurden nicht aus der inneren Schönheit der Tugend selbst, sondern nur aus der menschlichen Selbstsucht abgeleitet, welche überdies durch unablässiges Belohnen und Strafen höchst verderblich genährt und gehätschelt wurde. Wenige Jahrzehnte nach jener begeisterten Lobpreisung Kant's faßte

Fichte in der neunten Rede seiner unsterblichen »Reden an die deutsche Nation« die Mängel dieser Erziehung in die schlagenden Sätze zusammen, daß sie nur äußerlich am Menschen herumtaste und glätte, nicht aber den Menschen selbst bilde, daß sie, weil sie das Gute nur des Nutzens wegen, nicht aber aus innigem Wohlgefallen anstrebe, unkräftig sei für die Entwicklung des sittlichen Denkens, daß sie von der übersinnlichen Welt ganz und gar schweige und lediglich einige Geschicklichkeit für die Geschäfte der sinnlichen Welt bewirke.

Keine dieser philantropinistischen Anstalten ist daher von langer Dauer gewesen. Es war allerdings nur die persönliche Schuld Basedow's, die Schuld seiner rohen Leidenschaftlichkeit und seiner wirthschaftlichen Ungeschicktheit, daß derselbe schon 1778 von seiner Stiftung in Dessau zurücktreten und sie fremden Händen überantworten mußte; aber auch unter den fähigsten und umsichtigsten Leitern verkümmerten sie allmälich, weil sie von der fortschreitenden tieferen Einsicht des Zeitalters überholt wurden.

Trotzalledem war eine große That geschehen. Es war, nach Kant's Ausdruck, eine Revolution; mit allen Gewaltsamkeiten und Ueberstürzungen einer solchen, aber eine Revolution aus den edelsten Beweggründen und mit den segensreichsten Folgen. Das Gute blieb; und die gefährlichen Auswüchse wurden um so eher beseitigt, da der frische Geist, welcher durch Winckelmann's, Lessing's und Heyne's Anregungen so eben auch in die Alterthumsstudien gekommen war, das glücklichste Gegengewicht bot. Die gewichtige Frage der Unabhängigkeit oder, wie man meist zu sagen pflegt, der Emancipation der Schule von der Kirche, welche leider noch immer nicht vollständig verwirklicht ist, war zündend in die Gemüther geworfen. Dem geisttödtenden Aufzwängen unverstandenen Lehrstoffes durch mechanisches Auswendiglernen war der Krieg erklärt; gegenüber der

gedankenlosen und kleinlichen Wortkrämerei erwachte wieder der gesunde Sinn für lebendige Anschaulichkeit und Thatsächlichkeit. Und überall wurde wieder die Sorge für Kräftigung und Ausbildung des Körpers rege; unser Turnen hat hier seine Wurzel. In Haus und Schule verschwand die alte pedantische Härte; der jugendliche Geist konnte und durfte fortan sich wieder seine eigenen, der angeborenen Neigung und Naturanlage gemäßen Wege suchen. Der läuternde und fortbildende Einfluß Basedow's und seiner Richtung auf die deutsche Erziehung ist der Läuterung und Fortbildung vergleichbar, welche die ärztliche Wissenschaft aus den Rückwirkungen der Homöopathie und Wasserheilkunde gezogen hat.

Der tüchtigste und thätigste Förderer und Vertreter dieser philantropinistischen Erziehungsrichtung war unstreitig Campe; seinem Lehrer und Vorgänger Basedow an Bildung, Seelenadel und muthvoller Geistesfreiheit unendlich überlegen.

Joachim Heinrich Campe, am 29. Juni 1746 zu Deensen im Herzogthum Braunschweig geboren, war eine Zeitlang preußischer Feldprediger und Erzieher im Hause des Major und Kammerherrn Alexander Georg von Humboldt gewesen, als er 1776 die Leitung des Dessauer Philantropins übernahm. Dasselbe war durch die Mißgriffe Basedow's bereits so zerrüttet, daß es Campe nach Jahresfrist wieder aufgab. Welches Ansehen aber Campe sich bereits in dieser kurzen Zeit seiner Wirksamkeit erworben hatte, beweist ein Brief Kant's vom 31. October 1777, bisher ungedruckt, im Besitz Eduard Vieweg's, des Enkels Campe's. Die Hauptsätze dieses Briefes lauten: »Verehrungswürdiger Freund! Mit dem größten Bedauern habe ich die Entschließung vernommen, die Ihnen die Sorge der Selbsterhaltung abgedrungen hat, das Philantropin seinem Schicksal zu überlassen und sich mit den Ihrigen vor dem Un-

tergang zu retten. Welche Vorstellung muß man sich von der menschlichen Natur oder vielmehr von der äußersten Verwahrlosung derselben machen, wenn das Publikum unserer Zeit es mit Gleichgültigkeit ansehen kann, daß ihm zum Besten vereinigte Männer unter der Last der Arbeiten aus Mangel an Unterstützung erliegen müssen? Jetzt ist die Frage, ob, wenn Sie Ihre Kräfte und Munterkeit des Geistes, wie ich hoffe, völlig wiederhergestellt haben werden, das Philantropin bessere Zeiten und hinreichende Unterstützung erhalten haben wird, so daß Sie hoffen können, in gemächlichere und weniger erschöpfende Arbeit wieder einzutreten. Ist dieses, so werden um der Wichtigkeit des Instituts willen, dem Sie sich so uneigennützig gewidmet haben, alle Rechtschaffenen wünschen, daß Sie sich diese Erholung bis so lange erlauben, um eine menschlichen Kräften mehr angemessene Arbeit bald darauf mit erneuerter Munterkeit vorzunehmen. Sollte dieses aber, wie ich traurig befürchte, nicht mit Grund zu hoffen sein, würde es dann wohl rathsam sein, diese Zeit hindurch mit dem Mangel zu kämpfen, um nach einiger Ruhe wiederum eben dieselbe erschöpfende Arbeit zu übernehmen? So herzlich meine Wünsche auch auf das Beste des Philantropins gehen, so scheint es mir doch, daß man lieber den Mann erhalten als in ihm dem Institute ein am Ende doch fruchtloses Opfer bringen müsse. In dieser Betrachtung beschloß ich Ihnen einen Vorschlag so eilig wie möglich mitzutheilen, damit Sie davon nach Dero wohlmeinender und kluger Ueberlegung nach Belieben Gebrauch machen könnten. Es ist hier in Königsberg die Stelle eines Oberhofpredigers und Generalsuperintendenten von Ost- und Westpreußen schon seit geraumer Zeit ledig. Diese Stelle trägt, wenn die Profession eines Professoris theologiae ordinarii, welche auch vacant ist, damit verbunden wird, auf 1200 Thaler, ohne dieselbe 800 Thaler. Es gehöret dazu noch eine sehr schöne Wohnung auf dem sogenannten Bischofshof. Sie

21*

ist die vornehmste geistliche Stelle im Lande, nicht eben mit Arbeit überhäuft, und giebt Dem, der sie bekleidet, den größten Einfluß auf die Verbesserung des Schulwesens im Lande, wenn er in Ansehung desselben Einsichten hat und sich damit befassen will. Wie wäre es, wenn Sie einem Ihrer Freunde in Berlin Ihre Gesinnung hierüber mittheilen möchten, der dem Minister davon nur einen Wink geben dürfte, um es dahin zu bringen, daß man Ihnen diese Stelle von selbst antrüge? Von Seiten des Publici darf ich wohl voraus versichern, daß es ihm zum allgemeinen Wohlgefallen gereichen würde, einen so berühmten als geliebten Lehrer zu bekommen. Und nun, geehrtester Freund: Können Sie sich für die Zukunft im Philantropin mit einiger Wahrscheinlichkeit günstigere Zeitläufe versprechen, so ist es ruhmwürdiger, sich demselben vorzusparen; wo nicht, so haben Sie hier Gelegenheit, sich wegen Ihrer häuslichen Pflichten außer Unruhe zu setzen, und dennoch vielleicht etwas auszufinden, was jene Anstalt im Fortgang erhalten könnte.«

Kant's Wunsch wurde nicht verwirklicht; Campe unterließ die Bewerbung, weil seiner freien religiösen Denkart ein kirchliches Amt widerstrebte. Im Sommer des Jahres 1778 übernahm er auf Anregung des reichen Kaufherrn Johann Jacob Böhl in einem schönen Gartenhause im Billwerder Ausschlag am Hammerdeich zu Hamburg die Erziehung jener kleinen Kinderfamilie, welche uns aus Campe's Robinson so bekannt und vertraut ist; und im Jahre 1783 errichtete er zu Trittow, vier Meilen von Hamburg, ein eigenes Erziehungsinstitut, in welchem er es sich zur strengsten Pflicht machte, nur Kinder deutscher Aeltern aufzunehmen und die Schülerzahl nie über den Kreis einer großen Familie hinauswachsen zu lassen. Und im Frühjahr 1786 folgte er einem Ruf des Herzogs von Braunschweig, welcher ihm die Ordnung und Neugestaltung des dortigen Schulwesens übertrug. Zugleich übernahm Campe

von der Regierung die ehemalige Waisenhausbuchhandlung und machte sie unter dem Namen der Schulbuchhandlung zu einer sehr wirksamen Propaganda der aufstrebenden Erziehungs- und Aufklärungsliteratur. Die Schilderung der deutschen Zustände in den ersten Jahren der französischen Revolution und der berüchtigten Wöllner'schen Verfinsterungsversuche wird zu erzählen haben, mit welch unerschrockenem Freisinn und mit welcher opferwilligen Selbstverleugnung Campe damals der Vorkämpfer deutscher Preßfreiheit wurde.

Als Schulmann hat Campe weitwirkende Verdienste. Die Geschichte hat dankbar hervorzuheben, daß er der Lehrer und Erzieher Wilhelms und Alexanders von Humboldt war. Die sechszehn Bände seiner »Allgemeinen Revision des gesammten Schul- und Erziehungswesens« (1785—1791), einer Zeitschrift, welche alle besten pädagogischen Schriftsteller vereinigte und nach festem Plan es auf ein »vollständiges Erziehungs- und Unterweisungssystem« abgesehen hatte, haben zur Verbreitung und Läuterung der Rousseau'schen Erziehungsideen mehr als irgendein anderes Werk beigetragen. Es war der Ausdruck seines eigensten Strebens, sowohl seiner Größe wie seiner Einseitigkeit, als Campe in dem großen Saale seines Braunschweiger Hauses die Büste Rousseau's aufstellte und darunter mit goldener Schrift die Worte setzte: »Mein Heiliger!«

Und noch unendlich wichtiger ist Campe als Kinderschriftsteller geworden.

Wer hat es nicht selbst freudig erlebt, von welcher unverwüstlichen Anziehungskraft noch bis auf den heutigen Tag die Campe'schen Jugendschriften sind? Man mag es rügen, daß sich Campe sowohl in seiner Bearbeitung von Defoe's Robinson wie in seiner Entdeckungsgeschichte Amerika's nicht freigehalten hat von jenem störenden Beiwesen allzu absichtlicher Lehrhaftigkeit und moralisirender Nutzanwendung,

welches im Geist seiner Richtung und des gesammten Zeitalters lag; wie wenige Kinderschriftsteller aber haben einen gleich sicheren Sinn für herz- und phantasieerregende Stoffe, eine gleiche Klarheit und Faßlichkeit der Darstellung, eine gleich wackere, das Kindergemüth zu allem Edlen und Guten kräftigende Gesinnung! In alle Sprachen ist Campe's Robinson übersetzt worden; und noch ist es keinem neuen Wiederbearbeiter gelungen, den wohlverdienten Ruf desselben zu schmälern.

Seit 1771 hatte sich auch Christian Felix Weiße der Kinderliteratur zugewendet. Zunächst mit seinem kleinen Elementarbuch, dann aber besonders mit seinem Kinderfreund (1775—84), einer Zeitschrift, die nach dem Vorbild des englischen Zuschauers in Erzählungen, Schauspielen, Briefen und lehrhaften Unterhaltungen auf's anziehendste Denkart und Lebensweise, Neigungen und Beschäftigungen der gebildeten deutschen bürgerlichen Familie abspiegelte. Schnell hintereinander erfolgten fünf starke Auflagen; dabei berühmte sich ein schamloser Nachdrucker gegen den Verfasser selbst, er allein habe in Oestreich überdies noch fünfzehntausend Exemplare abgesetzt!

Und doch waren diese Bestrebungen Basedow's und seiner nächsten Nachfolger nur die eine Seite der warmen Antheilnahme, welche die deutsche Aufklärung für das Erziehungswesen hegte.

Basedow hatte vorzugsweise nur die Jugend der gebildeten Stände oder, wie er in seiner ersten Schrift sagt, die honestior juventus im Auge gehabt; obgleich sein Dringen auf Anlegung von Schullehrerseminarien bezeugt, daß ihm auch die Jugend der niederen Stände, die eigentliche Volksschule, treu am Herzen lag. Nun aber richteten Andere noch ausdrücklicher und ausschließlicher ihre Sorgfalt auf die Bildung des niederen Bürgers und der ländlichen Bevölkerung. Die Wirksamkeit dieser Männer war still und geräuschlos; oft pflegt die geschichtliche Be-

trachtung mit gedankenloser Nichtachtung vornehm an ihnen vorüberzugehen. Wer Liebe zum Volk hat, verehrt sie als die ruhmwürdigsten Volks- und Menschenfreunde.

Auch der sogenannte kleine Mann, der Bürger und Bauer, sollte erfahren, daß allein durch Denkfertigkeit und Lebenstüchtigkeit zu einem menschenwürdigen Dasein zu gelangen sei. Und zu dieser Denkfertigkeit und Lebenstüchtigkeit sollte er erzogen werden.

Johann Georg Schlosser, der Freund und Schwager Goethe's, einer der gebildetsten und achtungswerthesten Männer des achtzehnten Jahrhunderts, ist hier mit höchstem Erfolg bahnbrechend vorangegangen. Noch bevor er seine segensreiche amtliche Thätigkeit in Baden antrat, schrieb er 1771 seinen »Katechismus der Sittenlehre für das Landvolk«, eine der vorzüglichsten Volksschriften aller Zeiten. Dieser Katechismus, zunächst für die Lehrer bestimmt, verbreitete sich schnell und weit, in vielen rechtmäßigen und unrechtmäßigen Ausgaben, bald mit, bald ohne Namen des Verfassers. Zahlreiche Nachahmungen folgten. Auch Campe hat, wie er selbst bekennt, aus diesem Katechismus Schlosser's hauptsächlich seine »Sittenlehre für Kinder« gezogen.

Hierher gehört auch Friedrich Gabriel Resewitz mit seinem Buch »Ueber die Erziehung des Bürgers, 1773«, und mit seinen »Vorschlägen, Gedanken und Wünschen zur Verbesserung der öffentlichen Erziehung, 1777—85«.

Keiner aber wirkte tiefer und nachhaltiger als Friedrich Eberhard von Rochow ewig gesegneten Andenkens.

Rochow war einer der reichsten und vornehmsten Männer Preußens. Er war Besitzer der Herrschaft Rekahn in der Mark und Domherr des Stiftes Halberstadt. Aber sein ganzes Leben und Handeln war der warmen und werkthätigen Menschenliebe, war vornehmlich der Bildung und Aufklärung des niederen

Volks gewidmet, das er zu Wohlstand und Mündigkeit emporheben wollte.

Ein Brief Rochow's vom 27. Februar 1773 an den Minister von Zedlitz (vgl. Literarische Correspondenz von F. E. von Rochow, 1799. Bd. 1, S. 130) giebt über die Grundanschauungen, von welchen er bei seiner Umgestaltung des Volksunterrichts geleitet wurde, deutlichen Aufschluß. »So lange« — sagt dieser Brief — »die vortreffliche Lehre Christi mit orientalischen Begriffen und in griechisch- oder ebräisch-deutscher Kunstsprache auf den Dörfern, da die Dorfbewohner noch nicht einmal die gemeine Landessprache, nämlich Deutsch, verstehen und reden können, gelehrt wird, so lange Orthodoxie den Menschenhaß fortpflanzt, undenkbare Sätze höchst wichtig bleiben, alles Nützliche aber als Nebensache betrachtet wird, so lange wird, so scheint es mir, auch der menschliche Verstand niedergedrückt sein. Der Bauer kann sehr viel vollkommener werden: 1) wenn aus der Schule Alles, was lutherisch, reformirt, was römisch-katholisch heißt, wegbliebe, damit der Seelsorger dies bei der Confirmationslehre liefere, in der Schule aber nichts als natürliche Erkenntniß Gottes und allgemein christliche Tugend gelehrt und geübt würde; 2) wenn die Bibel nicht mehr die Fibel der Kinder von sechs bis acht Jahren wäre, sondern ein zweckmäßigeres Lesebuch eingeführt werden dürfte.«

Schon 1772 erschien sein »Versuch eines Schulbuchs für Kinder der Landleute oder zum Gebrauch der Dorfschulen«. Absicht, Lehrart und Gesinnung ist, wie der Verfasser in der Einleitung selbst hervorhebt, dem Katechismus Schlosser's sehr ähnlich; obgleich dieser erst in seine Hände kam, nachdem er sein Buch bis auf das letzte Capitel beendigt hatte. Es ist für lange Zeit das Hauptbuch aller norddeutschen, besonders der preußischen Volksschullehrer gewesen. Rochow aber blieb dabei nicht stehen. Mit dem »Kinderfreund, einem Lesebuch zum Gebrauch für Land-

schulen, 1776« trat er mitten unter die Dorfkinder selbst. Es sind kurze, gut erfundene und gut erzählte Geschichten, auf alle Verhältnisse und Vorfälle bezüglich, welche im Kreise ländlichen Seins und Denkens stattfinden und sich ereignen können. Die Denkkraft und der sittliche Sinn wird geweckt und geläutert, Gemüth und Phantasie werden auf's anziehendste und belehrendste erfüllt und beschäftigt. Wer selbst das Glück gehabt hat, ein Dorfkind zu sein und Rochow's Kinderfreund unter die ersten Freunde und Leiter seiner Jugend zu zählen, dem wird die Gestalt des edlen Musterbauern Wilhelm eine unvergeßliche bleiben. Fast drei Menschenalter hindurch hat dies Buch überallhin seinen reichen Segen verbreitet. Jetzt freilich hat dies herrliche Buch veränderten, wir wollen nicht sagen, verbesserten Ansichten über Volkserziehung erliegen müssen.

Friedrich Karl von Moser sagte in seinem »Archiv für Deutschland« (1790. Bd. 9, S. 537), daß in der großen Abrechnung des allgemeinen Gerichts-Scheidungs- und Läuterungstages dereinst Luther's kleiner Katechismus, Rochow's Schulbuch und Kinderfreund und Schlosser's Katechismus für das Landvolk manches als unsterblich gepriesene Werk aufwiegen würde. Und Friedrich Karl von Moser war doch auch fromm und sogar sehr streng religiös.

Und in stets opferbereitem Eifer errichtete Rochow auf seinen Gütern Musterschulen. Der treffliche Minister Zedlitz that in einem amtlichen Zeugniß vom 26. Mai 1779 (Lit. Correspondenz a. a. O. S. 197) über sie folgenden Ausspruch: »Ich habe in diesen Tagen die von Rochow'schen Landschulen abermals besucht und neue Ursache gefunden, damit zufrieden zu sein und zu bemerken, daß der wichtige Unterschied zwischen Theologie und Religion beobachtet, und nicht sowohl auf Vielwisserei und Auswendiglernen, sondern darauf gehalten wird, daß den Kindern Alles und Jedes deutlich gemacht, und das,

was ihnen undeutlich ist, nicht durch Metaphern, durch Substituirung anderer ihnen ebenso undeutlicher Ausdrücke, sondern durch Begriffe, die ihnen schon bekannt sind, erklärt und ihnen überhaupt Gelegenheit gezeigt wird, das ihnen Vorgetragene in ihrem Leben anzuwenden; welches denn wohl der einzig wahre Weg ist, die Absicht aller Pädagogik, nämlich bessere und für's thätige Leben brauchbare Menschen zu bilden, zu erreichen.«

Zedlitz, einer der hochherzigsten Minister, welche Preußen gehabt hat, ging auf Rochow's volksfreundliche Bestrebungen auf's wärmste ein, und suchte ihnen über das ganze Land die weiteste Ausbreitung zu geben. Die Anlegung von Lehrerseminarien und die Erhöhung der Lehrerbesoldungen war ihm tiefste Herzenssache. Leider trat ihm grade hier der Wille des Königs nicht selten hemmend entgegen. Es ist eine tiefrührende Klage, wenn Zedlitz am 26. Mai 1781 (a. a. O. S. 213) an Rochow schreibt, daß er auf seine Pläne in Betreff der Landschulen oft gänzlich Verzicht thun müsse, da der König an der Idee hafte, die Invaliden zu Schulmeistern zu nehmen, und die Billigkeit, verdiente Leute zu belohnen, mit der Pflicht, brauchbare Menschen zu bilden, vermenge. »Ich glaube aber doch«, setzt Zedlitz hinzu, »daß ich so viel thun muß als ich nur kann; und wer weiß, welches Gute noch hieraus entstehen wird?«

Die wichtigsten Segnungen sind aus diesem rüstigen Vorwärtsstreben erwachsen; nicht blos für Preußen, dessen treffliche Volksschulen lange Zeit als ruhmreiches Muster voranleuchteten, sondern auch für alle anderen deutschen Länder, welche angespornt wurden, mit Preußen zu wetteifern.

Folgerichtig schloß sich an diese Erziehungsliteratur auch eine wichtige Volksliteratur an. Nicht aus dem Volk, sondern für das Volk.

Wie bedeutsam, daß die ersten Anfänge dieser neuen Volksliteratur zunächst von der Schweiz ausgingen!

Johann Kaspar Hirzel, Stadtarzt in Zürich, in allen jenen gemeinnützigen Bestrebungen, mit welchen damals die schweizerische Jugend gegen die verrotteten Zustände des engherzigen Patricierregiments ankämpfte, immer der vorderste Vorkämpfer, hatte 1761 sein vortreffliches Buch »Die Wirthschaft eines philosophischen Bauern« geschrieben. Die Hauptzüge des Helden Kleinjogg waren dem Züricher Bauer Jacob Guyer von Wermetschwyl nachgebildet, von welchem auch Johann Georg Schlosser in einem Briefe an Iselin schreibt, daß er ein Landwirth sei, wie man ihn wünschen müsse, rastlos arbeitend, vor keiner Schwierigkeit zurückschreckend, auf nichts sinnend als auf Verbesserung, auf Vermehrung des Ertrags, auf Erleichterung der Arbeit, auf Ersparung des Aufwands, gerecht, wahr, edel, gern guten Rath annehmend und gern seinen Rath mittheilend, fern von Eitelkeit, Neid und Bosheit. Die Darstellung ist breit und unbeholfen, aber der Held mit seinem schlichten und klugen Weltverstand ist sehr lebendig gezeichnet; die Schilderungen seiner Verrichtungen in Feld und Haus sind anziehende Genrebilder von faßlicher und überzeugender Lehrhaftigkeit. Noch heut ist in manchen Gegenden der Schweiz der Name Kleinjogg's für die Bezeichnung eines trefflichen Landmanns sprichwörtlich.

Und im Jahre 1781 folgte Johann Heinrich Pestalozzi's berühmtes Volksbuch »Lienhard und Gertrud«.

Pestalozzi, der auf Rousseau's Anregung in seiner Jugend Landmann geworden war, wie er auf Anregung Rousseau's in seinem Alter Schulmann wurde, lebte mitten im Volke. Treuen Herzens die Leiden und Hoffnungen desselben theilend und doch mit seinem ernststrebenden und denkenden Geist demselben weit überlegen, stellte er in der Geschichte einer armen, durch sittliche Kraft und Tüchtigkeit sich emporschwingenden ländlichen Hand-

werkerfamilie ein lebendiges Gemälde des gesammten Bauernlebens dar, wie er es in den mannichfachsten Charakteren und Zuständen durch jahrelange Anschauung und Erfahrung kennen gelernt hatte. Obgleich ohne dichterischen Schwung und namentlich in den späteren Ueberarbeitungen und Fortsetzungen durch störende Breite und Lehrhaftigkeit sehr überladen, ist diese Schilderung nichtsdestoweniger durch ihre Wahrheit, feine Beobachtung und feste Lebenskunde von unvergänglichem Reiz; man hat überall das wohlthuende Gefühl, daß hier ein Mann spricht, welcher nicht mit koketter Bewußtheit den Naturburschen spielt, sondern in Wahrheit selbst eine naive Natur ist. Es war, wie der Verfasser sich in der Vorrede zur zweiten Auflage ausdrückt, ein ernstes Wort an das Herz der Armen und Verlassenen im Volk, ein ernstes Wort an das Herz Derer, die für die Armen und Verlassenen im Lande an Gottes Stelle stehen, ein ernstes Wort an die Mütter des Landes und an das Herz, das ihnen Gott gab, den Ihrigen zu sein, was kein Mensch auf Erden an ihrer Statt sein kann. Es will kein eigentliches Dichtwerk sein, sondern es will das Seinige dazu beitragen, eine von der wahren Lage des Volks und seinen natürlichen ewigen Verhältnissen ausgehende bessere Volkserziehung zu erstreben. Gertrud, ihre Haushaltung, die Art, wie sie ihre Kinder erzieht, ihre fromme verständige thatkräftige Liebe mitten im Verderben ihrer Bauerngemeinde, ist das Ideal Pestalozzi's, das er sein ganzes Leben hindurch mit unwandelbarer Beharrlichkeit und mit segensreichstem Erfolg als Schriftsteller wie besonders auch als Reformator des Schulwesens festgehalten hat.

Deutschland ließ dieses Vorangehen der Schweizer Volksfreunde nicht unbeachtet.

Ohne Zweifel das hervorragendste Werk dieser Art war Rudolf Zacharias Becker's »Noth- und Hilfsbüchlein oder

lehrreiche Freuden- und Trauergeschichte des Dorfes Mildheim«. Es erschien 1788 und erlangte in oft wiederholten Ausgaben die Bedeutung, in jedem deutschen Bauernhausstand als unentbehrlicher Hausschatz betrachtet zu werden. Wie viele Gemüther haben sich an dem Walten des edlen Herrn von Mildheim erquickt, wie viele junge aufstrebende Acker- und Hauswirthe haben sich hier Regel und Rath erholt!

Und auch der Kalender, bisher nur dem Aberglauben und höchstens der trockenen chronikalischen Aufzählung der im letzten Jahre geschehenen Weltereignisse zugewendet, wandelte sich seit dieser Zeit in die Gestalt eines belehrenden Volksfreundes, und suchte sich durch lehrhafte Anekdoten, durch faßliche und leicht anwendbare Sittensprüche, durch gemeinnützige Fingerzeige für Haus und Feld, das schöne Vorrecht, auch in der niedrigsten Hütte alljährlich einkehren zu dürfen, mit Ehren zu verdienen.

5.

Die Illuminaten.

Als der Katholicismus durch das Wiederaufleben der klassischen Alterthumsstudien und durch die Stürme der Reformation in seinen tiefsten Grundfesten erschüttert war, hatte die Errichtung des Jesuitenordens das morsche Gebäude nicht nur nach Möglichkeit wiederhergestellt, sondern es sogar mit neuem, fast unerhörtem Glanz ausgestattet.

Und als in England eine freisinnige, über die kirchlichen Glaubenssätze hinausschreitende Philosophie erstanden war, hatte sich dieselbe durch die Errichtung des Freimaurerordens eine Macht geschaffen, welche unter der herz- und phantasieansprechenden Form eines neuen religiösen Kultus die neuen freien Gedanken schnell über die ganze Erde trug und von Jahr zu Jahr an Verbreitung und weitwirkender Bedeutung zunahm.

Beide Orden hatte die deutsche Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts lebendig vor Augen. Der Jesuitenorden wurde soeben aufgehoben; aber grade bei dessen Aufhebung zeigte sich schreckhaft, wie weitverzweigt, wie ungreifbar und unvertilgbar die Bande waren, mit welchen die immer wache Schlauheit dieser streitenden Kirche alle Kreise der menschlichen Gesellschaft umschlungen hatte. Und auch in der deutschen Maurerei waltete die rastloseste Rührigkeit. Namentlich in Norddeutschland gehörte ihr die große Mehrzahl aller Gebildeten an; von den gegenwärtig noch in Deutschland bestehenden Logen stammen dreizehn aus den Jahren 1740 bis 1760, und nicht weniger als sechzig aus den Jahren 1760 bis 1780. Das Freimaurerthum war im deutschen Protestantismus eine Kirche neben der Kirche geworden.

Vornehmlich in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts war diese Lust an Ordensbündnissen und Verbrüderungen überall rege. Das Zeitalter des aufgeklärten Despotismus konnte sich auch die Verbreitung der Aufklärung nur in der Form despotischer Bevormundung denken. Ausgeschlossen von aller selbstthätigen Theilnahme an den großen Bewegungen des Staates suchte der Strebende, dem die Verwirklichung seiner stillen Begeisterung ernste Herzensangelegenheit war, in geheimen Gesellschaften, was ihm das öffentliche Leben versagte. Wie tief und allgemein die Idee von der Nothwendigkeit und dem Segen erziehender und leitender Geheimbünde auch im Bewußtsein der Gebildetsten und Erleuchtetsten lebte, beweist die hervorra-

gende und abschließende Stellung, welche denselben Goethe im Wilhelm Meister zuertheilt, in jenem unvergleichlichen Roman, welcher die buntdurchkreuzten Wirren und Kämpfe einer modernen, nach reinem und harmonischem Menschendasein ringenden Bildungsgeschichte mit tiefster Lebensweisheit und ergreifendster Naturwahrheit schildert.

In diesen Stimmungen und Zuständen wurzelte der Ursprung des Ordens der Illuminaten, welcher am Ende der siebziger Jahre entstand und eine Zeitlang in Liebe und Haß die Geister auf's lebhafteste beschäftigte.

Stifter desselben war Adam Weishaupt, Professor in Ingolstadt. Adam Weishaupt, am 6. Februar 1748 zu Ingolstadt geboren, war selbst ein Zögling der Jesuiten. Aber es hatte sich in ihm dieselbe Erscheinung wiederholt, welche wir bei einem großen Theil der französischen Aufklärungsphilosophen bemerken; der Druck dumpfer Erziehung hatte ihn nur zum um so schrofferen Gegner der Jesuiten und ihrer Einrichtungen und Bestrebungen gemacht. Auch nachdem die Jesuiten aufgehoben waren, trieben sie grade in Baiern nach wie vor ihr unheimliches Wesen. Und Weishaupt insbesondere hatte von ihnen zu leiden, da er gegen das Ende des Jahres 1773, sogleich nach dem Sturz des Ordens, an der Universität zu Ingolstadt die Professur des Kirchenrechts erhielt, welche die Jesuiten bisher ununterbrochen seit neunzig Jahren innegehabt hatten, und da er neben dem Kirchenrecht auch Vorlesungen über Moralphilosophie im Sinn der deutschen Aufklärung einführte. In Weishaupt entstand das Bedürfniß, sich gegen unverdiente Bedrückung zu sichern. Er, der Jesuitenzögling, kannte die Macht der Genossenschaft und Verbrüderung. Sollte es nicht möglich sein, Gleiches mit Gleichem zu vergelten und geheimen Wirkungen geheime Gegenwirkungen entgegenzustellen? Es befestigte sich in ihm der Gedanke, ein Ignatius Loyola der deutschen Aufklärung zu werden.

Weishaupt selbst hat über das allmäliche Entstehen und Wachsen dieser weitaussehenden Unternehmung in seiner 1795 erschienenen Schrift »Ueber die geheime Welt- und Regierungskunst« (S. 647 ff.) sehr ausführliche und dankenswerthe Auskunft gegeben. Natürlich fiel sein erster Gedanke auf engsten Anschluß an den bereits bestehenden und mächtig verbreiteten Bund der Freimaurerei. Im Jahre 1774 hatte er von einem Reisenden in Ingolstadt nähere Kunde von deren Absichten und Einrichtungen erhalten; seit dieser Zeit las er alle auf den Orden bezüglichen Bücher, deren er nur habhaft wurde. Aber eben damals war die Maurerei in der traurigsten Verwirrung; allerlei Gaukler und Betrüger hatten sich in sie eingeschlichen, wilde Gährungen wogten wüst durcheinander. Weishaupt fühlte sich enttäuscht. Die Grade selbst stimmten mit dem Ideal, welches er sich von geheimen Verbindungen entworfen hatte, nicht überein. Bald war sein Entschluß gefaßt. Weishaupt (a. a. O. S. 664) erzählt: »Wie wäre es, dachte ich bei mir selbst, wenn Du selbst Hände an ein neues Werk legen wolltest? Es war mir freilich ein übereilter, tollkühner, wo nicht rasender Gedanke, ohne Ruf und Ansehen, ohne Welt- und Menschenkenntniß, ohne auswärtige Connexionen und Bekanntschaften, ohne Unterstützung, ohne alle hinlängliche Erfahrung an einem solchen Orte, wie Ingolstadt war, blos mit studirenden Inländern, den Grund zu einer solchen Verbindung durch mich ganz allein zu legen. Dazu gehörte viel Vertrauen auf sich selbst, ein hohes Gefühl seiner Kraft, ein Muth, welcher sich über alle Schwierigkeiten hinwegsetzt oder, was bei mir der Fall war, ein hoher Grad von Unerfahrenheit und Blindheit, welche wenig oder gar keine Schwierigkeiten vorhersieht. Zwei Umstände aber gaben vollends den Ausschlag. Zu eben dieser Zeit hatte ein Offizier, Namens Ecker, in Burghausen eine Loge errichtet, welche auf Alchymie ging und sich gewaltig zu verbreiten anfing. Ein Mitglied dieser

Loge kam nach Ingolstadt, um dort zu werben und die Fähigsten unter den Studirenden auszuheben. Seine Auswahl fiel zum Unglück grade auf Diejenigen, auf welche auch ich mein Auge geworfen hatte. Der Gedanke, so hoffnungsvolle Jünglinge auf diese Art verloren zu haben, sie auch überdies mit der verderblichsten Seuche, mit dem Hang zur Goldmacherei und ähnlichen Thorheiten angesteckt zu sehen, war für mich quälend und unerträglich. Ich ging darüber mit einem jungen Mann, auf welchen ich das meiste Vertrauen gesetzt hatte, zu Rathe. Dieser ermunterte mich, meinen Einfluß auf die Studirenden zu benutzen und diesem Unwesen durch ein wirksames Gegenmittel, durch Errichtung einer eigenen Gesellschaft so viel als möglich zu steuern. Da kam die letzte Impulsion, durch welche mein Vorhaben zur That wurde. Unter den vielen Büchern, welche ich lesen mußte, um meinem Lehrstuhl der praktischen Philosophie gehörig vorzustehen, fiel ich auch auf Abbt's vortreffliche Schrift vom Verdienst. Nicht leicht hat ein Buch so sehr auf meinen Charakter und Willen gewirkt. Bei Durchlesung dieser Schrift stieß ich auf eine Stelle, welche eine Seele, in welcher so wie in der meinigen so viele brennbare Materialien lagen, in volle Flammen setzen muß. Diese Stelle ist folgende: »»Vieler, sehr vieler Menschen zeitliche und ewige Wohlfahrt befördern, ihr Leben und Wandel so einzurichten, daß sie immer glückseliger und immer vollkommener werden, die Veranstaltung treffen, daß ihnen dergleichen Regeln ebenso geläufig als beliebt seien, solche Lagen aussinnen, durch welche sie sich Alle ungeachtet aller Widerspenstigkeit zu einem gemeinschaftlichen Guten müssen hinführen lassen, sich an die Arbeit machen, wenn noch Niemand sie nur als möglich ansieht, jahrelang arbeiten, manchmal ohne Frucht, sich trösten, aufrichten, selbst anspornen müssen, keine Widerwärtigkeiten, keine Gefahr achten, keine innere Abneigung oder Laulichkeit überhandnehmen lassen; und dies Alles blos darum, weil es zu Nutzen

und Frommen der herzlich geliebten Nebenmenschen gehört, ihrer, die nach einerlei Bild mit uns geschaffen sind; o, wo ist der Mensch, der das thut? Wenn er nicht mehr ist, wo ist seine Bildsäule, wo ist sein marmornes Bruchstück? Sagt mir's, daß ich hingehe, den kalten Stein in die Arme schließe und des Urbildes eingedenk mit heißen Thränen der Dankbarkeit das Bild benetze.«« Nun frage ich, ist diese Stelle, welche ich in der Folge, so oft mir der Muth sinken wollte, noch oft las, nicht erhaben, und fähig Begeisterung zu wecken? Ich machte mich sogleich an die Arbeit und entwarf die allgemeinen Statuten, welchen ich, ehe ich noch auf den Namen Illuminaten fiel, den Namen »Statuten der Perfectibilisten« gab. Diesen Namen habe ich blos aus der Ursache verändert, weil das Wort zu sonderbar klingt; indessen zeigt doch dieser Name, welche Absicht ich bei der ersten Gründung meiner Gesellschaft hatte. Diese nahm mit dem 1. Mai des Jahres 1776 ihren Anfang. An diesem Tage wurden die ersten Mitglieder aufgenommen, und zwar grade Diejenigen, welche ich durch diese Anstalt retten und ihrem bevorstehenden Verderben entreißen wollte.« Weishaupt war damals ein junger Mann von achtundzwanzig Jahren. Der von ihm errichtete Orden wurde fortan sein einziger und höchster Lebenszweck. Er trat zwar 1777 noch nachträglich in die Münchener Freimaurerloge ein; aber nicht, um seine neue Verbindung in der alten aufgehen zu lassen, sondern um für jene durch diese neue Mittel und Kräfte zu gewinnen.

Auch der fernere geschichtliche Verlauf des Illuminatenordens liegt durch die Veröffentlichung der Briefe und Urkunden, welche 1787 durch die baierische Regierung erfolgte, klar vor Augen. So kurz diese Geschichte ist, so zerfällt sie doch wesentlich in drei Epochen; in die Epoche des Anfangs, der Blüthe, und der gewaltsamen Auflösung.

Die ersten Anfänge waren unbedeutend. Weishaupt stand

unbedingt an der Spitze; die Mitglieder waren größtentheils nur Studenten oder junge Leute, die eben die Universität verlassen hatten. Die Wirksamkeit beschränkte sich fast ausschließlich auf Baiern und einige benachbarte fränkische und schwäbische Städte.

Es stimmt mit den bekannt gewordenen Statuten, Instructionen und Glaubensbekenntnissen des Ordens vollkommen überein, wenn Weishaupt am 10. März 1778 an einen seiner eifrigsten Bundesgenossen, an Zwack, schreibt (Originalschriften S. 215): »Mon but est faire valoir la raison; als Nebenzweck betrachte ich unsern Schutz, Macht, sicheren Rücken vor Unglücksfällen, Erleichterung der Mittel zur Erkenntniß und Wissenschaft. Am meisten suche ich diejenigen Wissenschaften zu betreiben, die auf unsere allgemeine oder des Ordens Glückseligkeit Einfluß haben, und die entgegengesetzten aus dem Weg zu räumen. Sie können also wohl denken, daß wir es mit dem Pedantismus, mit öffentlichen Schulen, Erziehung, Intoleranz, Theologie und Staatsverfassung werden zu thun haben. Dazu kann ich die Leute nicht brauchen, wie sie sind, sondern ich muß sie mir erst bilden. Und jede vorhergehende Klasse muß die Prüfungsschule für die künftige sein.« Daher nur ganz allmäliche und durchaus stufenweise Einführung der Jünger in die Gedanken und Bestrebungen der Aufklärung. Den unteren Graden (a. a. O. S. 33), welche Moral, Geschichte und Menschenkenntniß erlernen sollten, wurden Bücher empfohlen, welche zur Bildung des Herzens dienen. Von den Dichtern also besonders Fabeldichter, und alle anderen, die an Bildern oder moralischen und politischen Maximen reich sind; von den alten und neuen Philosophen und Geschichtschreibern Seneca, Epiktet, Antonin, Plutarch, Adam Smith, Basedow, Meiners, Abbt, Helvetius, La Bruyère. Den höheren Graden (S. 210) waren die »Staats- und Religionsbücher« vorbehalten. Es offenbart unwiderleglich eine Hinneigung zum französischen Materialismus,

wenn unter diesen »Religionsbüchern« ganz besonders Robinet, Helvetius und das Système de la Nature hervorgehoben werden; doch nach den späteren Schriften und Bekenntnissen Weishaupt's zu urtheilen, scheint nachher der Einfluß Rousseau's diese materialistischen Neigungen verdrängt zu haben.

Zur Erreichung so einfacher Zwecke wurde ein ganz unverhältnißmäßiger Aufwand künstlicher Mittel, ein wunderliches Gemisch von jesuitischen und maurerischen Einrichtungen in Bewegung gesetzt. Von den Jesuiten war die streng hierarchische Gliederung der Gesellschaft entlehnt. Weishaupt selbst nahm die Stellung des Ordensgenerals ein; nicht blos aus Herrschsucht, wie ihm bereits im Anfang einzelne Mitglieder, namentlich Zwack, vorwarfen, sondern weil er das monarchische Regiment für das Gelingen seiner Pläne für unerläßlich hielt, d. h. weil er überzeugt (S. 277) war, daß auch ein Ignatius, Dominicus und Franciscus ihr Amt nicht hätten vollenden können, hätten sie Einsprüche und Zumuthungen ihrer ersten Gesellen geduldet. An diese höchste Spitze setzten sich sodann die Eingeweihten der höheren Grade an; die »erlauchten Oberen«, die sogenannten Areopagiten, von denen sich die Mitglieder der unteren Grade, die sogenannten Minervalen, widerspruchslos und blindlings führen und leiten lassen mußten. Dazu die regelmäßig einzuliefernden Berichte, welche an die Stelle der Ohrenbeichte traten, die gegenseitige genaueste Beaufsichtigung und Angeberei der Mitglieder untereinander, das Haschen nach Adlichen, Mächtigen, Reichen und Gelehrten, nach Personen von Ansehen und Gewicht (S. 175), durch welche Einfluß zu gewinnen sei; ja sogar der in einigen Fällen (S. 330. 109. Bd. 2, S. 15.) arglos ausgeübte Grundsatz, der Zweck heilige die Mittel. Von den Freimaurern dagegen stammte das Streben nach dem Geheimnißvollen, der Pomp des Ritus und Ceremonials. Niemand sollte (S. 202) wissen, daß die Sache neu sei; der Ursprung und un=

gehinderte Fortgang des Ordens wird in die nebelhafteste Urzeit verlegt. Der Orden erhielt seine besondere Geographie, seinen besonderen Kalender, seine besonderen Namen; der Kalender mit seinen fremdklingenden Monatsbezeichnungen sei der jezdegerdische oder persische; Baiern hieß Achaja, Oestreich Aegypten, Schwaben Pannonien, München Athen, Ravensburg Sparta, Bamberg Antiochia, Wien Roma, Ingolstadt Eleusis; Weishaupt führte den bedeutsamen Namen Spartacus, Zwack hieß zuerst Danaus, dann Philipp Strozzi zuletzt Cato. Und weil der Stifter (S. 319) sich zum klaren Bewußtsein gebracht hatte, wie viel die katholische Kirche lediglich der Pracht ihrer Kirchen, der Musik, dem Pomp der Kleidungen, den im Kleinsten gut ausgedachten Ritualgebräuchen der Priesterweihe, der öffentlichen Gottesdienste und Aemter verdanke, sann er unablässig auf Mysterien (S. 227), denen man die Neuheit nicht ansehe und deren Feierlichkeit Jeden erfreuen und anziehen solle. Meiner's Abhandlungen von den eleusinischen Geheimnissen wurde ihm (S. 199) eine hochgeschätzte Fundgrube; dann aber traten (S. 331) allerlei Spielereien mit dem persischen Feuerdienst in den Vordergrund. Der Orden, meinte der Stifter, sei Feuerdienst; denn er wolle, daß durch die Bekämpfung der Finsterniß Licht werde.

In diesen ersten Jahren aber war der Orden trotzalledem nicht viel mehr als eine phantastisch zugestutzte Fortbildungsschule für katholische Jünglinge, welche sich vom Druck der Jesuitenerziehung erlösen und sich an eine freiere Richtung und an selbständiges Denken gewöhnen sollten.

Einen höheren Aufschwung und ein ganz neues Streben gewann der Orden erst, als er auch auf norddeutschen Boden verpflanzt wurde. Es ist die zweite Epoche, die Epoche der Blüthe.

Die entscheidende Wendung wurde besonders durch Knigge

herbeigeführt, welcher im Juli 1780 unter dem Namen Philo in den Orden eingetreten war. Adolf Freiherr von Knigge, später durch sein vielgenanntes Buch »Ueber den Umgang mit Menschen« zu einer Art von Berühmtheit gekommen, war damals achtundzwanzig Jahre alt; ein abenteuernder armer Adlicher, voll brennender Großmannssucht, halb Schwärmer, halb Schwindler, anschlägig und betriebsam, in allen Geschäften der Maurerei äußerst gewandt und erfahren. Besonders der große Freimaurerconvent zu Wilhelmsbad im Sommer 1780, von Brüdern aller Weltgegenden und aller Systeme beschickt, wurde von ihm benützt, dem Illuminatenorden viele Maurer zuzuführen. Zu diesen gehörte auch der bekannte Schriftsteller und Uebersetzer Bode; unter dem Namen Amelius fortan eines der thätigsten und einflußreichsten Mitglieder. Man suchte allmälich die Maurerei ganz und gar in den Illuminatenorden zu verschmelzen. Den norddeutschen Maurern wurde der neue Orden als die königliche Kunst der gereinigten alten Freimaurerei dargestellt.

Für Männer, welche auf der Höhe protestantischer Bildung standen, waren die alten »auf verfinsterte katholische Provinzen« berechneten Minervalklassen nicht mehr genügend. Aus den neuen Anforderungen erwuchsen neue Einrichtungen und erweiterte Ziele.

Auf einer Zusammenkunft der Areopagiten in München am 1. December 1781 (Bd. 2, S. 8) wurde beschlossen, die bisherigen Minervalgrade zwar als Vorbereitungsklassen bestehen zu lassen, nach diesen aber sodann die drei hergebrachten Freimaurergrade als unerläßliche Vorbedingung weiteren Aufsteigens einzuschieben. Und über dem Freimaurerthum erhob sich zuletzt als krönender Abschluß die dritte und höchste Klasse, die Mysterienklasse. Jedoch zerfiel auch diese ihrerseits wieder in drei Grade: Illuminatus major oder schottische Noviz, Illuminatus dirigens oder schottischer Ritter, und zuletzt in Priester, Magier und Re-

genten. Das Ganze wurde von den Areopagiten, und diese wurden von Spartacus, als dem monarchischen Oberhaupt, geleitet.

Wesentlich war es noch immer der ursprüngliche Grundgedanke. Die Glückseligkeit, das höchste Ziel der herrschenden Sittenlehre, sollte That und Wahrheit werden, und als die einzige Quelle aller wahren Glückseligkeit wurde die Vermehrung der Sittlichkeit, der inneren Vollkommenheit des Menschen, betrachtet. Insofern konnte man, wie Nicolai in seiner öffentlichen Erklärung über seine geheime Verbindung mit dem Illuminatenorden (1788. S. 331) erzählt, auch noch in späteren Jahren den Eintretenden sagen, verständige und wohlwollende Leute hätten dies neue System errichtet, um den vielen Aberglauben und die Schwärmereien, wodurch insgeheim so viel Mißbrauch gestiftet würde, zu verdrängen und den für das menschliche Geschlecht feindseligen Einfluß der Jesuiten zu mindern, wo nicht ganz zu hemmen; dieses System sei der Schritt zur Wiederherstellung des goldenen Zeitalters. Aber allerdings hatte man sich genöthigt gesehen, diesen ursprünglichen Grundgedanken jetzt fester und bestimmter zu formuliren, ihn in den Einzelnheiten seiner Zwecke und Mittel durchzubilden und auszugestalten. Und dabei wurden allmälich politische Gesichtspunkte ins Auge gefaßt, welche nicht nur die eigenen Anfänge des Ordens selbst, sondern auch die Anschauungen und Bestrebungen der herrschenden deutschen Moralphilosophie unleugbar weit überschritten. Man setzte die Verwirklichung der Glückseligkeit in die Verwirklichung des sogenannten Natur- und Vernunftrechts. Entsprechend den französischen Aufklärungsphilosophen träumte man noch vor der französischen Revolution von der Utopie allgemeiner Freiheit und Gleichheit. Unverhüllt sind diese Gedanken und Zwecke in der »Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos dirigentes« (Bd. 2, Abth. 2, S. 44 ff.) ausgesprochen, welche zum Theil nach Anregungen Knigge's (Bd. 2, Abth. 1, S. 105) von Weis-

haupt selbst verfaßt ist. Weishaupt nennt in der »kurzen Rechtfertigung seiner Absichten« (1787. S. 43) Michaelis' Mosaisches Recht und Steinbart's Philosophie des Christenthums als diejenigen Bücher, welche auf ihn den größten Einfluß übten. Doch kann kein Zweifel sein, daß, als es darauf ankam, dem Orden eine eingehendere Bedeutung zu geben, besonders auch die ersten Schriften Rousseau's von Weishaupt auf's emsigste benutzt und durchdacht wurden. Auch in einem der letzten Werke Weishaupt's, in seinem Buch »Ueber die geheime Welt- und Regierungskunst« (1795) ist die Einwirkung Rousseau's auf's deutlichste sichtbar.

In der That ist diese Anrede eines der merkwürdigsten Schriftstücke des achtzehnten Jahrhunderts.

Der erste Theil behandelt die Nothwendigkeit geheimer Verbindungen. Ganz im Sinn Rousseau's wird der anfängliche staatlose Naturzustand der Menschen als der glücklichste gepriesen; diese ursprüngliche Glückseligkeit aber habe aufgehört, als die Familien sich vermehrten, der Unterhalt zu mangeln anfing, das Eigenthum entstand, und die allgemeine Gleichheit vernichtet wurde, weil der Schwächere sich dem Stärkeren und Klügeren unterwarf, um von diesem geschützt, geleitet und belehrt zu werden. Und in demselben Sinn sind die geschichtlichen Rückblicke gehalten, welche die lawinenartig wachsenden Uebel solcher Gewaltherrschaft schildern. Nun aber kommt der Gegensatz zu Rousseau. Ist es denn wahr, daß nur der Naturzustand frei ist? Nein! antwortet der Redner. Nicht blos der Wilde, sondern auch der im höchsten Sinn Aufgeklärte ist zur Freiheit bestimmt. Die väterliche Gewalt geht mit der Unvermögenheit des Kindes zu Ende; wird eine Nation volljährig, so fällt auch der Grund der Bevormundung. Laßt den Schwachen stark und den Starken schwach werden, so wechseln sie den Platz. Wo aber ist in unseren Staaten die Stärke, die uns vor Unterjochung schützt?

Und wo ist in unseren Staaten die Einigkeit, welche zu solchem Wechsel der Gewalten erforderlich ist? Also bedarf es neuer, engerer, klügerer geheimer Verbindungen. Es sind geheime Weisheitsschulen. Durch sie wird der Mensch von seinem Fall sich erholen, die Vernunft wird wieder das alleinige Gesetzbuch der Menschen werden.

Welche Mittel sind zur Erreichung so großer Zwecke am wirksamsten und nachhaltigsten? Diese Frage beantwortet der zweite Theil. Aufklärung des Einen, um den Anderen im Irrthum zu erhalten, giebt Macht und führet die Knechtschaft ein; Aufklärung, um Andere wieder aufzuklären, giebt Freiheit. Wer also allgemeine Freiheit einführen will, der verbreite allgemeine Aufklärung. Wer allgemeine Aufklärung verbreitet, verschafft zugleich eben dadurch allgemeine wechselseitige Sicherheit; und allgemeine Aufklärung und Sicherheit machen Fürsten und Staaten entbehrlich. Oder wozu braucht man sie sodann? Wenn diese Aufklärung ein Werk der Moral ist, so nimmt auch Aufklärung und Sicherheit zu, in dem Maß wie die Moral zunimmt. Die Moral ist also die Kunst, welche Menschen lehrt, wohlthätig zu werden, der Vormundschaft los zu werden, in ihr männliches Alter zu treten und die Fürsten zu entbehren. Und sollte es unmöglich sein, daß die Moral, die einfachste auf die Erfahrung jedes Menschen gegründete Moral, allgemein werde? Die Menschen sind so böse nicht, wie sie schwarzgallige Moralisten beschreiben; sie sind nur böse, weil man sie dazu macht, weil sich Alles verschwört, die Menschen böse zu erhalten, um seine darauf gebaute Macht zu erhalten. Denkt von der menschlichen Natur würdiger, geht muthig an das Werk, scheut keine Schwierigkeit. Macht die obigen Grundsätze zu Meinungen, laßt sie in die Sitten übergehen, macht endlich die Vernunft zur Religion der Menschen, so ist die Aufgabe gelöst. Aendert aber dabei nicht auf einmal die ganze Welt, ändert zunächst die, so

Euch die Nächsten sind, und wenn Jeder seinen Nächsten ändert, so werden Alle geändert. Wenn dann die Moral, und die Moral ganz allein, dem Menschen seine Freiheit geben, das Reich der Edlen errichten, Heuchelei, Laster, Aberglauben und Despotismus zerstören soll, so wird begreiflich, warum der Orden, von seiner untersten Klasse an, die Sittenlehre, die Kenntniß seiner selbst und Anderer, so gewaltig empfiehlt, warum er jedem Neuling erlaubt, seinen Freund herüberzuführen, um den Bund zu verstärken, und eine Legion zu errichten, die mit größerem Grund als jene zu Theben den Namen der heiligen und unüberwindlichen führt, weil der Freund an der Seite des Freundes festaneinandergeschlossen streitet, und die Rechte der Menschheit, der ursprünglichen Freiheit und Unabhängigkeit vertheidigt.

Und der dritte Theil endlich sucht zu beweisen, daß der Grundgedanke des Illuminatenordens nichts sei als der geheime innere Kern der überlieferten göttlichen Lehre Jesu. Vergleichen wir die Briefe Weishaupt's, so ergiebt sich, daß die Vorspiegelung dieser angeblichen Uebereinstimmung zum Theil allerdings eigene Ueberzeugung (Bd. 2, S. 68), in der Hauptsache aber doch nur bewußte List und absichtliche Täuschung (S. 76) war. Christus, heißt es, hat den Menschen ihre ursprüngliche Freiheit und Gleichheit wiedergeben wollen; erst in dieser Deutung werden viele sonst unverständliche und widersprechende Dinge begreiflich und sehr natürlich. Nun begreift man, sagt der Redner, inwiefern Jesus der Erlöser und Heiland der Welt sei. Nun erklärt sich die Lehre von der Erbsünde, von dem Fall des Menschen, von der Wiedergeburt. Nun weiß man, was der Zustand der reinen Natur, der Zustand der gefallenen Natur, das Reich der Gnade ist. Da der Mensch aus dem Stande seiner ursprünglichen Freiheit getreten, so hat er den Stand der Natur verlassen, und hat an seiner Würde verloren. Menschen in Staaten leben also nicht mehr im Stande der reinen, sondern der

gefallenen Natur. Wenn sie durch Mäßigung ihrer Leidenschaften und Beschränkung ihrer Bedürfnisse ihre ursprüngliche Würde wieder erhalten, so ist dies ihre Erlösung, der Zustand der Gnade. Dazu gelangen sie vermittelst der Sittenlehre; und die vollkommenste dahin führende Sittenlehre hat Jesus gelehrt. Wenn diese Verbreitung der Moral, die Lehre Jesu allgemein sein wird, so entsteht auf Erden das Reich der Frommen und Auserwählten. Und diese Aufklärung, diese Gnade, wird machen, daß die Menschen nicht mehr fallen und daß dieser Zustand fortdauernd sei. Wäre man bei der Lehre Jesu getreu verblieben, so würden in kurzer Zeit alle Menschen zu ihrer Freiheit gelangt sein. Aber bei den meisten Menschen ging die wahre Bedeutung der Lehre Jesu verloren. Eigensucht und Herrschsucht bahnten der Theokratie, dem Priesterregiment, dem Despotismus den Weg. Bisher hatten die Menschen nicht, wie sie wollten, handeln können; nun durften sie auch nicht denken, wie sie wollten. Bisher hatten die Menschen sich blos in ihrem eigenen Namen unterdrückt; nun sollte der Frevel in dem Despotismus vollends so weit getrieben werden, daß sie sich im Namen Gottes unterdrückten. Der Zustand der ächten Anhänger Jesu war elend und traurig. Sie mußten sich geheim halten. Sie verbargen sich und ihre Lehre unter der Hülle der Freimaurerei und feierten unter diesen Hieroglyphen das Andenken ihres großen Lehrers und erwarteten sehnlichst die Zeit, da sie in ihre erste Rechte, in ihre ursprüngliche Reinheit zurücktreten, und der Welt im vollen Licht erscheinen möchten. Aber gleichwie noch keine menschliche, auch noch so heilige und ehrwürdige Erfindung unentweiht geblieben, so erfuhr auch die Freimaurerei das gleiche Schicksal. Menschen, die schon auf dem Wege des Lichts waren, aber noch vor der gänzlichen Entwicklung sich durch ein widriges Betragen von dem angetretenen Wege wieder entfernten, fielen auf den Wahn, die in dem Vorhof des Heiligthums gesammelte unvoll-

ständige Kenntniß zu nutzen und sie oft für die schändlichsten Absichten zu gebrauchen. Sogar die schädlichste von allen Neigungen, die Begierde nach Gold, wurde gereizt. Hätten nicht noch die Edlen und Auserwählten im Hintergrund gestanden und das krachende und sinkende Gebäude mit ihren Schultern unterstützt, so wäre neues Verderben hereingebrochen und durch Regenten, Pfaffen und Freimaurer die Vernunft von der Erde verbannt worden. Aber immerhin haben die Freimaurer das Verdienst, Menschen von verschiedenen Völkern und Religionen wieder in einem gemeinschaftlichen Band vereinigt zu haben. Sie sind eine Vorbereitungsschule für uns gewesen. Wir aber sind unseres Sieges gewiß. Vielleicht vergehen noch Jahrtausende; früher oder später aber muß die Natur ihr Tagwerk vollenden. Wir verhalten uns dabei als Zuschauer und Werkzeuge der Natur, beschleunigen keinen Erfolg und erlauben uns keine anderen Mittel, als Aufklärung, Wohlwollen und Sitten unter Menschen zu verbreiten; wir enthalten uns aller gewaltsamen Mittel, und begnügen uns, das Vergnügen und die Glückseligkeit der Nachwelt schon von fern vorhergesehen und den Grund dazu gelegt zu haben. Wir beruhigen uns dabei in unseren Gewissen gegen jeden Vorwurf, daß wir den Umsturz und den Verfall der Staaten und Throne ebensowenig veranlaßt, als der Staatsmann von dem Verfall seines Landes die Ursach ist, weil er solchen ohne Möglichkeit der Rettung vorhersieht. Als fleißige und genaue Beobachter der Natur verfolgen und bewundern wir ihren unaufhaltbaren majestätischen Gang, freuen uns unseren Geschlechts und wünschen uns Glück, Menschen und Kinder Gottes zu sein.

Fast erscheint es wunderbar, daß der Illuminatenorden bei so unklaren Phantastereien und bei so weittragenden Zielen nichtsdestoweniger eine so rasche und allgemeine Verbreitung gewann. Und doch ist diese rasche und allgemeine Verbreitung geschichtliche Thatsache. Nicht blos im katholischen Süden, sondern ebensosehr im

protestantischen Norden; in allen Ständen und Bildungsschichten. Es überrascht, Karl August, den Herzog von Weimar, unter dem Namen Aeschylus, den Herzog Ernst von Gotha unter dem Namen Timoleon, den Erbprinz August von Sachsen-Gotha unter dem Namen Walter Fürst, den Herzog Ferdinand von Braunschweig unter dem Namen Aaron, den Fürsten von Neuwied, den Coadjutor Dalberg, den Grafen Pappenheim, Gouverneur von Ingolstadt, den Grafen Seinsheim, Minister in München, die Göttinger Professoren Koppe, Feder und Mertens, Johann Georg Schlosser in Emmendingen und Pestalozzi in der Schweiz unter den Mitgliedern zu sehen; es überrascht noch mehr, wenn Perthes in seinem trefflichen Buch »Das deutsche Staatsleben vor der Revolution« (S. 262) nach handschriftlichen durchaus glaubwürdigen Verzeichnissen die Mittheilung macht, daß auch Goethe und Herder dem Orden angehörten.

Viele mochten die letzten Zwecke, in deren Kenntniß nur die oberen Grade eingeweiht wurden, nicht kennen; und wer sie kannte, wurde von ihnen nicht erschreckt, denn dem vagen Weltbürgerthum der deutschen Aufklärung und vollends den Freiheitsradomontaden der Sturm- und Drangperiode erschien diese Rousseau'sche Schwärmerei als völlig harmlos; die Meisten aber hielten sich schlicht und ohne Bedenken an die greifbare Wirklichkeit der vorgetragenen Lehren, und diese leistete der sittlichen Veredlung der Menschennatur, der Läuterung des Volksglaubens, dem neuen Evangelium der eben eroberten Humanitätsidee sichtlich die segensreichsten und nachhaltigsten Dienste. Alfred Nicolovius sagt im Leben Johann Georg Schlosser's (1844. S. 90) vortrefflich: »Schlosser mag die Möglichkeit vorgeschwebt haben, daß es jenem Orden gelingen möchte, Jünglinge früh zum Guten zu begeistern, ihre Augen zu öffnen, und zur Arbeit, zur Achtung vor Menschen, Recht und Tugend zu gewinnen und früh sie Alle zu Einem Geist zu stimmen. So mag sein Geist der

Zeit vorangeeilt und ihm das Jahrhundert erschienen sein, in welchem, wenn ein regierender Despot dies Alles zu Füßen treten wollte, die Behörden, die Beamten und alle die, welche voll wären vom Geiste des Ordens, aufstünden und sagten: Uns nicht so, wir wollen weder Brot noch Titel von einem Despoten, der kein Menschenrecht und keine Tugend ehrt, und wenn dieser nun seine vollstreckende Macht anrief mit dem Befehl eines Angriffs, Jene sprächen: Nicht so; wir greifen sie nicht, sie haben Menschenrecht und Tugend vertheidigt.«

Aber wer kann und mag in Abrede stellen, daß der öffentlichen Gewalt solche Zwecke und Ideale die ärgsten Angriffspunkte boten?

Und diese Angriffe blieben nicht aus. Die Geschichte der Verfolgungen, welche zur Sprengung der Illuminaten führten, ist die dritt Epoche in der Geschichte des Ordens. Sie beginnt mit dem Jahre 1784.

Lag der Ursprung des Ordens hauptsächlich in seinem Gegensatz gegen die Jesuiten, so war es nur der naturgemäße Rückschlag, daß diese ihrerseits nun ebenfalls alle Schritte desselben auf's sorgsamste überwachten. Sie konnten um so sicherer auf den besten Erfolg hoffen, da sie sich inzwischen ganz und gar des Kurfürsten Karl Theodor bemächtigt hatten. Es schlichen sich Verräther in den Orden ein; vier Münchener Mitglieder, Utzschneider, Hofkammerrath und Geheimschreiber der Herzogin Anna, der Abt Renner, der Professor Grünberger, der Priester Cosandry, gaben dem Hof die schreckhaftesten Enthüllungen. Es ist wohl kein Zufall, daß grade um diese Zeit Knigge sich schlau vom Orden zurückzog. Am 22. Juni 1784 erschien eine kurfürstliche Verordnung, welche alle ohne öffentliche Autorität und landesherrliche Bestätigung errichteten Communitäten, Gesellschaften und Verbrüderungen verbot und Jedermann ernstlich befahl, sich derselben zu entäußern. Die Freimaurer gehorchten;

die Illuminaten dagegen setzten unerschrocken ihr Treiben fort, ja sie schmeichelten sich sogar mit der Hoffnung, daß, wie ein Brief Weishaupt's vom 18. December 1784 (Bd. 2, S. 223) ausspricht, bei näherer Kenntnißnahme der Kurfürst für ihre Zwecke günstiger gestimmt sein werde. Sie begnügten sich nur, in ihren Papieren einige der verfänglichsten Stellen auszumerzen. Die Strafe für diese unbegreifliche Sorglosigkeit folgte auf dem Fuß. Am 11. Februar 1785 wurde Weishaupt »als ein hochmüthiger renommirter Logenmeister« von seiner Professur entsetzt; er floh aus Baiern. Er wollte nicht, wie er sich in einem seiner Briefe ausdrückt, als Lohn für seine Arbeit sich einen Galgen erbaut haben.

Nun wurde die Meute der Spürhunde und Angeber losgelassen, welche sich überall findet, wo die Regierung sittliche Niederträchtigkeit belohnt und hätschelt. Liest man die Urkunden über die Aussagen, welche Utzschneider, Renner, Grünberger und Cosandry vor Gericht machten, so schaudert man über dieses nichtswürdige Lügengewebe. Alle Rechtsformen wurden willkürlich bei Seite geschoben. Die Untersuchung geschah durch eine besondere Hofcommission, welche ganz allein an den Hof zu berichten hatte und von diesem ihre Verhaltungsbefehle erhielt. Von welcher Art diese Untersuchungsrichter waren, bezeugt die Anekdote, welche einer der achtbarsten Illuminaten, der Regimentsauditeur Baron von Meggenhoffen, in seiner »Geschichte und Apologie« (1786. S. 15) erzählt; der General Belderbusch empfing den Angeklagten mit den Worten, die Schädlichkeit des Ordens erhelle schon daraus, daß er seinen Mitgliedern das Lesen alter heidnischer Bücher empfehle. Es entstand in Baiern eine allgemeine Razzia. Wer der Mitgliedschaft überführt war oder wer zu irgendeinem Mitglied auch nur die entfernteste Beziehung hatte, wurde aus seinem Amt entlassen; ein Theil der Schuldigen wurde ausgewiesen.

Man kann nicht sagen, daß diese Verfolgungen auf die öffentliche Meinung eine große Rückwirkung hatten. Die baierische Regierung sendete die Ordensurkunden, welche sie durch ihre Haussuchungen bei dem Regierungsrath Zwack in Landshut und bei dem Baron Bassus auf Schloß Sandersdorf gefunden hatte und welche sie sofort in zwei Bänden veröffentlichte, an alle europäischen Cabinete; aber keine einzige Regierung, auch nicht in Deutschland, hielt es der Mühe werth, der Aufforderung Baierns, mit gleicher Strenge gegen den Orden vorzuschreiten, Folge zu geben. Die Regierungen betrachteten den Illuminatenorden als das, was er in Wahrheit war, nicht als eine politische, sondern als eine kirchliche Agitation. Was nach Anleitung Rousseau's vom Wesen des Staates gefaselt wurde, gehörte in seinen letzten bedenklichen Spitzen lediglich in das Gebiet frommer Wünsche und Träume; wenigstens war das Mittel zur Verwirklichung derselben nur das höchst ungefährliche Mittel der von den meisten Regierungen selbst gewünschten und emsig gepflegten allmälichen Volksbildung. Vor dem Ausbruch der französischen Revolution hatte man noch nicht jene kindische Furcht, welche später die treibende Kraft der religiösen und politischen Reaction wurde. Die baierische Verfolgung des Ordens ging einzig und allein von den Jesuiten aus, welche es als das Entsetzlichste erachteten, Baiern könnte dereinst auch so aufgeklärt und gebildet werden wie Sachsen und Preußen. Welche Regierung jener Zeit aber wollte sich zum Bundesgenossen und Werkzeug der Jesuiten machen?

Im Gegentheil. Die meisten aus Baiern vertriebenen Mitglieder wurden anderwärts mit Freuden aufgenommen.

Die baierische Regierung hatte auf Weishaupt's Kopf einen Preis gesetzt. Nun fühlte er sich auch in Regensburg, wohin er sich geflüchtet hatte, nicht mehr sicher. Noch aber war Deutschland nicht mit einem allgemeinen einheitlichen Polizei-

netz umgarnt. Er entfloh nach Gotha. Herzog Ernst II., ein Ordensmitglied, verwendete sich für ihn um eine Professur in Jena. Als sich dieser Plan zerschlug, behielt der Herzog den Verfolgten bei sich, ernannte ihn zum Hofrath, gab ihm einen Jahrgehalt von zweihundert Thaler, außerdem Erstattung der Umzugskosten und zahlreiche Gnadengeschenke. Weishaupt lebte seitdem ausschließlich als Schriftsteller. Seine Schriften sind theils Rechtfertigungen seiner früheren Absichten und Ordenspläne, theils Streitschriften gegen Kant, dessen Metaphysik er im Sinne der Popularphilosophie bekämpfte. Er starb erst im Jahre 1826 in hohem Alter. Es ist bemerkenswerth, daß sein Sohn nach Baiern zurückkehrte und ein hochgeachteter baierischer General wurde.

Ebenso fanden die anderen hervorragenden Illuminaten an kleineren Höfen Dienst und Unterkommen. Baron Meggenhoffen, welcher in Baiern (vergl. Geschichte und Apologie S. 76) als »naseweiser Philosoph« zu christkatholischem Unterricht einige Zeit in ein Franciscanerkloster verurtheilt worden war, wurde von Joseph II. angestellt.

Gleichwohl hatte die Todesstunde des Ordens geschlagen. Was die baierischen Verfolgungen nicht bewirkt hatten, bewirkte die französische Revolution. Es war freilich eine lächerliche Uebertreibung, wenn aus dem Umstand, daß zwei Illuminaten, Bode und der hannover'sche Major von dem Busche, im Jahre 1788 in Paris gewesen waren, die Anklage geschmiedet wurde, die deutschen Illuminaten seien die Väter und Begründer der französischen Jakobiner. Aber der Geist der Furcht, welche seit der großen französischen Umwälzung über ganz Europa kam, verschaffte dieser Anklage nichtsdestoweniger williges Gehör. Noch 1798 konnte der Abbé Barruel dieselbe zu einem vierbändigen Werk „Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme" ausdehnen. Der Illuminatenorden erlosch, ohne daß

man angeben kann, wann und wo. Schon seit dem Jahre 1790 verlieren sich seine Spuren.

Zu derselben Zeit, als in Baiern die Auflösung des Illuminatenordens erfolgte, suchte sich in Norddeutschland eine neue geheime Verbindung zu erheben. Es war die sogenannte »deutsche Union« oder »der Orden der Zweiundzwanzig«.

»Wir haben uns vereinigt«, sagte der Plan der Zweiundzwanzig, »den großen Zweck des erhabenen Stifters des Christenthums, Aufklärung der Menschheit und Dethronisirung des Aberglaubens und des Fanatismus durch eine stille Verbrüderung Aller, die Gottes Werk lieben, durchzusetzen.« Die Mittel waren ziemlich unschuldig. Verbindung der gleichgesinnten Schriftsteller zu gemeinsamem, vom Buchhandel unabhängigen Verlag; Errichtung von Lesegesellschaften in allen Orten, wo Mitglieder sind, um die aufklärungbefördernden Schriften bis in die Hütten des Volks zu verbreiten; Anwerbung aller besten Köpfe, um allmälich in den Stand gesetzt zu werden, an allen Orten, in Familien und bei Regierungen im Stillen zu wirken und auf Besetzungen der Hofmeisterstellen, Secretariate, Pfarreien u. s. f. Einfluß zu bekommen. Dabei aber allerdings wieder die hergebrachte Firlefanzerei geheimer Oberer und gereinigten Maurerthums, ohne welche sich das achtzehnte Jahrhundert eine wirksame Propaganda nun einmal nicht denken konnte.

Jedoch ist dieser Orden der deutschen Union nicht über die ersten Anfänge hinaus gekommen. Der Urheber desselben war der berüchtigte Karl Friedrich Bahrdt. Was Bahrdt in der »Geschichte seines Gefängnisses« (1790. S. 4 ff.) von unbekannten verbündeten Maurern erzählt, welche ihn für diesen Bund geworben hätten, ist eine jener frechen Erfindungen, wie sie den Ordensstiftern jener Zeit als unerläßlicher Handwerksgriff geläufig waren. Als bekannt ward, daß Bahrdt an der Spitze stehe, war das Vertrauen geschwunden. Man betrachtete den

ganzen Plan als eine gemeine Finanzspeculation Bahrdt's; wegen des jährlichen Beitrags von einem Thaler, welchen jedes Mitglied zu zahlen hatte, nannte man die deutsche Union spottweise die Thalerunion. Als Bahrdt 1789 in Untersuchung gezogen wurde, stoben die schwachen Anfänge vollends auseinander. Die Gegner der Illuminaten, wie namentlich der nichtswürdige Wiener Jesuit Leopold Alois Hoffmann in seiner »Actenmäßigen Darstellung der deutschen Union und ihrer Verbindung mit dem Illuminaten-, Freimaurer- und Rosenkreuzerorden (Wien 1796)« liebten es, die deutsche Union als eine Tochterverbindung der Illuminaten hinzustellen, welche von Knigge bei seinem Austritt aus dem Illuminatenorden als »Fortsetzung desselben unter fremdem Gewande« gestiftet worden sei. Dies aber ist entschieden unrichtig. Aus den von D. Pott herausgegebenen »Briefen angesehener Gelehrten an Bahrdt, Th. 5« geht deutlich hervor, daß Knigge nicht zu den Stiftern, sondern nur zu den Eingeladenen des Ordens gehörte. Er hat in demselben niemals eine eingreifende Thätigkeit entfaltet.

Sicherlich war dieses vielgeschäftige geheime Ordenstreiben des achtzehnten Jahrhunderts eine krankhafte Erscheinung; ein Auswuchs der allgemeinen Unreifheit und Bedrückung, welche jeder kraftvollen Regung des öffentlichen Lebens den Athem abschnitt. Der bewegende Grundgedanke aber, welcher diesem krankhaften Treiben Halt und Macht gab, war nichtsdestoweniger gesund und unverlierbar. Es war die fruchtbringende Einsicht der deutschen Aufklärungsphilosophie in die Nothwendigkeit des Heraustretens der Wissenschaft aus der Schulstube, des unmittelbaren und werkthätigen Einwirkens der Gebildeten auf die bildungsbedürftigen Massen.

Das gleiche Streben ist auch jetzt wieder triebkräftig aufgelebt. Was aber im despotischen Staat Geheimbund ist, ist unter freieren Zuständen freier Verein und öffentliche Genossenschaft.

Drittes Capitel.

Politik und Geschichtschreibung.

1.

Politik.

Fr. K. v. Moser. J. v. Sonnenfels. J. Iselin. J. Möser.

Zuweilen rügten es doch auch schon die Zeitgenossen selbst, daß die deutsche Aufklärung eine einseitig religiöse und nicht zugleich auch eine politische war. Es ist eine sehr bemerkenswerthe Aeußerung Moses Mendelssohn's, wenn er (Werke. Bd. 4, 1, S. 440) 1758 in einer Anzeige von Zimmermann's Schrift über den Nationalstolz sagt: »Die philosophischen Betrachtungen der Gesetze, Sitten und Gebräuche machen einen Theil der Weltweisheit aus. Die Alten haben vortreffliche Schriften dieser Art hinterlassen, welche die Schule der Fürsten, der Gesetzgeber und Historienschreiber, der Dichter und der Weltweisen geworden sind. In den neueren Zeiten sind sowohl die Engländer als die Franzosen in die Fußtapfen der Alten getreten und haben ihre Vorgänger beinah erreicht; ein Montesquieu, Shaftesbury, Bolingbroke haben sich unsterblich gemacht. Die Deutschen hingegen, welche vermöge ihrer Regierungsform zwar nicht so frei als die Engländer, aber doch nicht allenthalben so eingeschränkt sind als die Franzosen, haben nicht eine einzige Schrift von dieser Gattung aufzuweisen, wenn man nicht die Schriften eines Friedrich mit zu den deutschen Geburten rechnen will.«

Aber die Thatsache an sich, daß, wie Moses Mendelssohn ebendaselbst sagt, die deutschen Weltweisen sich lediglich in den

engen Bezirk der Ideen einschränkten, welche sie zwischen den Mauern der Universität, ohne einen Blick auf die große Welt zu thun, erschöpfen konnten, bleibt unbestreitbar.

Nur in einer kleinen Zahl von Staatsmännern und Staatsrechtslehrern bekundete sich ein tieferer politischer Zug.

Und in diesen ist, den Ansichten und Verhältnissen ihrer nächsten Gegenwart und Wirklichkeit ganz entsprechend, die Staatsanschauung des aufgeklärten Despotismus die unbedingt vorherrschende.

Was bereits auch in Deutschland durch die ersten Schriften Friedrich's des Großen selbst und durch die Schriften Loen's vorbereitet war, das fand den wirksamsten schriftstellerischen Ausdruck und die allgemeinste Verbreitung durch Friedrich Karl von Moser's berühmtes Buch »Der Herr und der Diener«, das ohne Widerrede eine der wichtigsten Erscheinungen der gesammten deutschen Aufklärungsliteratur ist.

Friedrich Karl von Moser, der Sohn Johann Jacob Moser's, am 18. December 1723 zu Stuttgart geboren, hatte in Hessen-Homburg'schen und Hessen-Darmstädt'schen Diensten schon hohen Aemtern und Geschäften vorgestanden, als er 1759 als fünfunddreißigjähriger Mann dieses berühmte Buch schrieb. Die Verfasser der Literaturbriefe (Bd. 5, S. 147) fassen dessen Inhalt schlagend zusammen, wenn sie sagen, es wolle die kleinen Tyrannen unter Fürsten und Ministern bestrafen, und zugleich den Grundriß von der Einrichtung einer vernünftigen Landesregierung geben.

Die Grundanschauung liegt in den beiden ersten Capiteln. Diese wenden sich unmittelbar an die Fürsten selbst. »Denn die Verfassung eines Landes«, heißt es in den »Allgemeinen Maximen und Anmerkungen« (S. 11), »mag gut oder schlecht sein, so kommt die Hauptsache allemal auf den Regenten selbst an. Was wurde Rußland unter Peter dem Großen, die preußische

Macht unter dem jetzigen und vorigen König', der östreichische sonst so elende Finanz- und Kriegsstaat unter der Kaiserin-Königin? Wer dagegen manche andere mit den herrlichsten Naturgaben gesegnete Länder ansieht und ihren Zustand mit der Möglichkeit des Flors, in welchem sie stehen könnten, zusammenhält, den muß ein jammerndes Erbarmen übernehmen, ein so schönes Vermögen unter der Verwaltung eines unwürdigen Vormundes zerrinnen zu sehen.«

Es war der nächsten Umgebung abgelauscht und doch ist es leider noch immer porträthafte Naturwahrheit, wenn Moser (S. 45) fortfährt: »Das despotische Wesen vieler unserer teutschen Herren, die harte Behandlung ihrer Unterthanen, die mannichfaltige Uebertretung der heiligsten Versprechungen und Verbindungen mit ihren Landständen, die Unwissenheit der meisten Regenten in ihren eigentlichen Pflichten, deren oft wissentliche Hintansetzung und die übertriebene Erhöhung ihrer billigen und in sich allemal unverletzlichen Rechte neben so vielen anderen Zeichen böserer Zeiten haben wir meistentheils der militärischen Regierungsart zu danken. Ich lasse es als nützlich an seinem Ort stehen, daß ein Erbprinz, der wahrscheinlich erst nach einer langen Reihe von Jahren zur Regierung der väterlichen Lande kommt, sich in der Jugend im Feld der Helden versucht; er sieht Ordnung, er lernt Subordination, Gehorsam und Pünktlichkeit in den Geschäften. Wenn es aber bis in die Regierungsjahre selbst fortwährt und mit Vernachlässigung der Erlernung anderer weit nöthigerer Regentenpflichten verbunden ist, so lernt er zuvörderst und nur allzuleicht diejenige Art des Befehlens, welche dem Kriegsstand eigen ist und einzig in diesem ohne Schaden Platz findet. Er gewöhnt sich, von seinen Ministern, Räthen und Unterthanen denjenigen blinden unbedingten und keiner Ueberlegung oder Einsprache raumlassenden Gehorsam zu verlangen, den man einem in die Trancheen commandirten Offizier

und zum Sturmlaufen ausersehenen Soldaten zumuthen kann. Er plagt die Kammer und das Land mit tausenderlei Anforderungen; es geschieht eine Vorstellung über die andere, sie sollen aber nicht raisonniren, der Fürst ist nicht gewohnt, von seinen einmal wohlüberlegten Befehlen abzugehen; er nimmt Alles auf den Fuß: »ich lasse mich nicht zwingen« und sieht Alle, mit denen er zu thun hat, als eine Art von Feinden an. Diese Meinungen des Herrn breiten sich allmälich über die ganze Dienerschaft aus, und die ganze Art der Behandlung der Unterthanen bekommt eine solche Gestalt, daß Herrschaften nur noch blos die Worte Hoheit und Niedrigkeit kennen. Sie messen Alles nach dem Ersten ab, und glauben, daß Alles, was davon abgeht, niedrig und als ein Eingriff in ihren hohen Stand anzusehen sei. Und eine fernere Beobachtung kann ich nicht mit Stillschweigen übergehen. Wenn bei einem Herrn der sogenannte Dienst zur Passion geworden ist, so setzt sich in ihm nach und nach der Gedanke fest, ein Herr sei nur alsdann groß, wenn er viele Soldaten habe. Man hält es für ein Hoheitsrecht, alle nur zu erübrigenden Einkünfte in Spieße und Schwerter, und jeden neugeborenen Unterthan in einen Soldaten zu verwandeln.«

Und dieser Darlegung der Regentenpflichten folgt in den vier letzten Kapiteln die Darlegung der Pflicht der Beamten. »Denn nächst dem Herrn kommt Alles darauf an, was er für Diener hat; vergebens sind die herrlichsten Gesetze, die besten Gesinnungen eines Herrn, wenn die Minister, Räthe und Diener nichts taugen.«

Es ist auffallend, daß gerade dieser Abschnitt mit großer Zurückhaltung geschrieben ist. Die satirischen Anspielungen auf die empörenden Spitzbübereien der an den meisten Höfen herrschenden Favoritminister sind äußerst behutsam umschleiert. Und fast noch auffallender ist es, daß die Betrachtungen über das innere Triebwerk zweckmäßiger und umsichtiger Verwaltung ganz

fehlen oder sich doch nur unbestimmt in allgemeinen Begriffen, in frommen Wünschen und Rathschlägen bewegen. Dennoch ist auch hier die Grundidee streng festgehalten. Zum ersten Mal erhebt sich der kühne Ruf, daß der Beamte nicht königlicher Diener, sondern Staatsdiener ist. Und keiner auch noch so weit gehenden Folgerung dieses Hauptsatzes wird vorzeitig die Spitze abgebrochen. Ist es doch auch heut, nach einem vollen Jahrhundert und nach der Erringung verfassungsmäßiger Beschränkungen der fürstlichen Machtvollkommenheit, für Deutschland noch immer ein erst zu eroberndes Ziel, wenn (S. 219) mit festem Hinblick auf die parlamentarischen Rechte und Gewohnheiten Englands die Forderung gestellt wird, daß auch in der Wahl der Minister nicht blos die freie Willkür des Regenten, sondern bestimmte Gesetze, Reichs- und Landesverträge den Ausschlag geben sollen.

Sein ganzes reiches Leben hindurch hat Friedrich Karl von Moser durch Wort und That in diesem fortschreitenden Sinn gewirkt.

Alle seine späteren Schriften, insoweit sie nicht rein fachwissenschaftlichen Inhalts sind, waren im Grunde nur weitere Ausführungen dieses seines wichtigsten Buches vom Herrn und vom Diener. Ja, im Laufe der Jahre, mit steigender Lebenserfahrung wurde Moser in seinen Angriffen gegen die Verderblichkeit der Camarilla, in der Bloßstellung der verwilderten Rechtspflege, in der Forderung freier Gedankenäußerung nur immer kühner, folgerichtiger, schärfer und unerbittlicher. Gramvoll am guten Willen der Fürsten verzweifelnd, richtet er mehr und mehr mit wärmster Eindringlichkeit seine Mahnungen an die Beamten, besonders an diejenigen, denen durch ihre Stellung die Möglichkeit selbständigen Handelns geboten war. Tapfer und hochherzig ruft er diesen 1766 in den »Reliquien« zu: »Mein Herr hat's einmal so befohlen! Eine nichtswürdige

elende Entschuldigung bei jedem Minister, Rath und Civilbedienten, der sich dadurch zum Werkzeug einer von ihm selbst als ungerecht oder unanständig erkannten Handlung gebrauchen läßt. Ich kann meinen Herrn nicht anders machen als er ist! Elende Entschuldigung, um die Befolgung eines unbilligen, beleidigenden, ungerechten Auftrags damit zu beschönigen!« Und oft und gern weilt dann sein Auge bei der Betrachtung großer Staatsmänner, welche das Gleiche wollten und meist dafür bitter verkannt und verfolgt wurden. Selbst seine einst vielgenannte dichterische Erzählung »Daniel in der Löwengrube«, eine steife, in Prosa geschriebene Nachahmung der Klopstock'schen Messiade ist lediglich aus dieser Gesinnung entsprungen. Daniel ist der aufgeklärte Rathgeber am Hofe des Königs Darius, von den Höflingen schwer verläumdet und durch diese Anklagen sogar dem Tod ausgesetzt, zuletzt aber doch über alle Ränke obsiegend.

Man ersieht aus den Zeitschriften, Briefwechseln und Lebensbeschreibungen jener Zeit, wie tief und allgemein die Schriften Friedrich Karl von Moser's vom ersten Anbeginn in den Gemüthern aller Fortschreitenden zündeten. Herder (Zur Philosophie und Geschichte Bd. 13, S. 204) sagt in seiner überschwenglichen Redeweise, sie seien mit einer Wahrheit und Herzlichkeit geschrieben, als sei der Verfasser einmal Luther's Freund und Ammanuensis gewesen. Wenn nichtsdestoweniger die Männer der Literaturbriefe und der Allgemeinen Deutschen Bibliothek die Schriften Moser's oft mit scharfer Ungunst betrachten, so ist diese überraschende Erscheinung daraus zu erklären, daß Friedrich Karl von Moser durch seine frömmelnden Neigungen und Befangenheiten, welche er aus der Schule seines Vaters mitherübergenommen hatte, durch eine unüberspringbare Kluft von diesen getrennt war. Und in der That ist er, der sonst so Freisinnige und Hellblickende, nach dieser Seite hin von der er-

schreckendsten Beschränktheit und Engherzigkeit. Dies zeigt sich besonders in seinem oft herb ausgesprochenen Widerwillen gegen Friedrich den Großen, welchem er doch die wesentlichsten Züge seines Staatsideals nachgebildet hatte. Er scheute sich nicht zu sagen, es sei besser, daß ein Land mit einem frommen Minister zu Grunde gehe, als daß es unter einem irreligiösen blühe.

Gleicherweise war sein amtliches Walten das unbeugsame Einstehen für seine Grundsätze und Ueberzeugungen. Wie sein Vater wurde er ein Opfer seiner ehrenfesten Redlichkeit. Nachdem er 1763 seine früheren Verbindungen mit Hessen-Darmstadt aufgegeben und sodann eine Zeitlang als Geheimerrath im Dienst des Landgrafen von Hessen-Kassel und als Reichshofrath im Dienst Oestreichs gestanden hatte, kehrte er 1772 auf Bitten seiner hohen Gönnerin, der trefflichen Landgräfin Henriette Christiane Caroline nach Darmstadt zurück, als erster Staatsminister und Präsident sämmtlicher Landescollegien. Acht Jahre lang führte er die Regierung mit gewissenhaftester Pflichtstrenge. In der Durchführung der Maßregeln, welche er als zweckmäßig und nothwendig erkannte, namentlich in der Regelung der völlig zerrütteten Finanzverhältnisse, ließ er sich durch kein Hemmniß zurückschrecken; nicht nur nicht durch die Widerspenstigkeit störrischer Beamten, sondern auch nicht durch die üble Laune des Fürsten selbst. Der Landgraf Ludwig IX., in der jämmerlichsten Soldatenspielerei und Maitressenwirthschaft verkommen, war, wie er sich in einem von Moser selbst, in seiner Schrift über Necker (S. 293) mitgetheilten Schreiben ausdrückt, nicht gemeint, in seinem Minister einen Hofmeister zu haben und seinen Entschluß und Willen in das Wollen und Nichtwollen seiner Diener gefangenzunehmen. Heftige Reibungen waren daher unausbleiblich, zumal schon 1774 die Landgräfin starb. Wäre Moser zur Hebung der Finanznoth nicht gar so unentbehrlich gewesen, der Sturm wäre schon früher losgebrochen. Endlich aber ereilte ihn

doch sein Schicksal. Kabinetsbefehle durchkreuzten und lähmten seine Thätigkeit. Moser forderte 1780 seine Entlassung. Er erhielt sie nicht nur, sondern wurde wegen angeblicher Unterschleife zu peinlicher Untersuchung gezogen. Die Anklage erwies sich unhaltbar. Darauf eine neue Anklage; er habe während der Zeit »seiner durch den eisernen Tritt der Bosheit und Ungerechtigkeit bezeichneten Ministerschaft einestheils durch Willkür, Despotismus, Mißbrauch der ihm vom Fürsten anvertrauten Gewalt und durch Mißhandlung der fürstlichen Diener und Unterthanen, andererseits durch die seinem Fürsten angebrachten Unwahrheiten und Verleumdungen das Land in rathlose Verwirrung gestürzt«. Am 6. Mai 1781 wurde Moser auf seinem an der Bergstraße gelegenen Gut Zwingenberg verhaftet und sodann ohne Urtheil und Recht aus dem Lande verwiesen. Moser wendete sich an den Reichshofrath. Der Landgraf erhielt den Befehl, der verletzten Ehre des Freiherrn von Moser Genugthuung zu geben und Schadenersatz zu leisten. Der Gehorsam wurde verweigert, und die rechtswidrige Bedrückung dauerte ungestört fort bis nach dem Tode des Landgrafen, welcher 1790 erfolgte. Erst der Nachfolger sühnte die Unbill, so viel in seinen Kräften stand. Friedrich Karl von Moser, bis in sein Alter unermüdlich thätig, starb 1798 zu Ludwigsburg.

Auch neuerdings ist das Andenken des Trefflichen wieder verunglimpft worden. Karl Wagner hat in den »Briefen aus dem Freundeskreise von Goethe, Herder, Höpfner und Merck« (1847. S. 200) eine erbitterte Schilderung Moser's von Merck veröffentlicht, welche er als unverdächtige geschichtliche Urkunde betrachten zu dürfen meint; und zur Verstärkung dieses Eindrucks hat man auf einige abschätzige Urtheile hingewiesen, welche sich auch Karl August, der Herzog von Weimar, (vergl. Briefe an J. H. Merck. 1835. S. 257) gegen Moser erlaubte. Allein jene Schilderung Merck's ist eine schlau berechnete Anklageschrift,

welche unmittelbar nach Moser's Sturz mitten unter den Darmstädter Parteiintriguen geschrieben, um so mehr an Glaubwürdigkeit verliert, da die unwiderleglichsten Beweise (vergl. Briefe an J. H. Merck. 1835, S. 100 und Briefe an und von J. H. Merck 1838. S. 176) vorliegen, welch hinterhaltiges und zweizüngiges Wesen Merck von jeher gegen Moser hatte; und nicht minder vorsichtig sind die Urtheile des Herzogs Karl August aufzunehmen, denn die Geringschätzung, mit welcher Moser auch seinerseits (vergl. Ergänzungsblätter zur Allgemeinen Zeitung. 1846. S. 365) über den Herzog spricht, läßt mit Sicherheit auf ein gegenseitiges persönliches Zerwürfniß schließen. Es ist ein schlagendes Zeugniß, daß Goethe, welcher aus eigener Erfahrung die mephistophelische Natur Merck's kannte, in diese Gehässigkeiten niemals eingestimmt hat. Schon in jenen ersten gleichzeitigen Briefen (a. a. O., S. 253. 398) ist Goethe überall der Unbefangene und Mildernde; und noch lange Jahre nachher, im zweiten Buch von Wahrheit und Dichtung (Bd. 20, S. 91) und in den Tag- und Jahresheften (1795. Bd. 27, S. 53) nennt er Moser mit wärmster Hochachtung einen gründlich sittlichen Charakter, welcher bemüht gewesen sei, das Geschäftsleben einer gewissenhafteren Behandlung zuzuführen.

Lange Zeit stand Friedrich Karl von Moser mit seinen Anregungen politischer Schriftstellerei völlig vereinsamt. Und die Wenigen, welche neben ihm in gleicher Gesinnung hervortraten, hatten nicht den gleichen Muth seiner unerschrockenen Ueberzeugungstreue.

Preußen, der Staat Friedrich's des Großen, hat in diesem ganzen Zeitraum nicht einen einzigen politischen Schriftsteller. Zum Theil mochte diese Schweigsamkeit aus dem Glück der Umstände entspringen, daß der König selbst in seinen durchgreifenden Reformen immer der öffentlichen Meinung weit vorauseilte; der Preuße hatte durch die Weisheit und rastlose Thatkraft seiner

Regierung, was die meisten kleineren deutschen Ländergebiete unter dem Druck und der Böswilligkeit ihrer großen und kleinen Tyrannen noch schmerzlich entbehrten. Zum größeren Theil aber entsprang diese Schweigsamkeit dennoch ganz unleugbar aus der knappen Censurgrenze, welche Friedrich's erstes Wort, daß Gazetten, wenn sie interessant sein sollten, nicht genirt sein müßten, allmälich dahin eingeschränkt hatte, daß keine übel ausgearbeiteten Deductionen über königliche Gerechtsame gedruckt werden sollten. Man werfe einen Blick in die Zeitungen jener Zeit, und man wird staunen, wie entsetzlich mager ihre Kost ist. Zwar rühmt ein Correspondenzbericht im ersten Jahrgang der seit 1783 von Gedike und Biester herausgegebenen Berliner Monatsschrift, in Berlin sei der blinde Glaube an die Kirche nicht lächerlicher als blinder Sklavensinn gegen Den, der grade jetzt auf dem Thron sitze, und gegen ererbte Vorurtheile; man spreche in Berlin über Alles im Himmel und auf Erden, über alle Fürsten vom König von Preußen bis zum Magistrat von Zürich und Glarus herab. Aber es war sattsam dafür gesorgt, daß das spottsüchtige Kannegießern sich nicht zu tieferer politischer Einsicht und als solche zu maßgebender Bedeutung erhebe. Die Freiheit zu schreiben war, um in der Sprache der Zeit zu reden, nur eine gelehrte, nicht eine politische. Die Verständigen täuschten sich nicht über diese Schranke. »Unter einer eingeschränkten Regierung«, sagt Moses Mendelssohn in den Literaturbriefen (Werke. Bd. 4, 2. S. 214) mit leicht verständlicher Zeitbeziehung, »muß sich Minerva selbst nicht selten den Helm in die Augen rücken, damit ihr durchdringender Blick nicht weiter sehe, als ihr erlaubt wird«. Und Lessing, welcher schon 1751 in einem Briefe aus Berlin an seinen Vater (Lachm. Bd. 12, S. 19) schrieb, die Zeitungen seien wegen der scharfen Censur so unfruchtbar und trocken, daß ein Neugieriger wenig Vergnügen darin finden könne, nennt in einem Briefe an Gleim vom

1. Februar 1765 (ebend., S. 177) Berlin sogar eine verzweifelte Galeere, und schreibt am 25. August desselben Jahres (ebend. S. 233) an Nicolai, die Berliner Freiheit zu denken und zu schreiben sei einzig und allein die Freiheit, gegen die Religion so viel Sottisen zu Markt zu bringen, als man wolle; falls aber einmal einer in Berlin versuchen würde, über andere Dinge so frei zu schreiben, als Sonnenfels in Wien geschrieben, und dem vornehmen Hofpöbel so die Wahrheit zu sagen, als dieser sie ihm gesagt habe, oder gegen Aussaugung und Despotismus seine Stimme zu erheben, wie es itzt sogar in Frankreich und Dänemark geschehe, so werde er bald die Erfahrung machen, welches Land bis auf den heutigen Tag das sklavischste Land in Europa sei.«

Und in Oestreich war es nicht besser. Die einzige Zeitung, welche in Wien erschien, das 1703 gegründete Diarium, durfte über innere Angelegenheiten nur solche Nachrichten bringen, welche ihr ausdrücklich von der Regierung zur Bekanntmachung mitgetheilt wurden. Als eine in handschriftlichen Flugblättern verbreitete Winkelliteratur diese Grenze in der bescheidensten und zahmsten Weise zu durchbrechen suchte, wurde sie auf's strengste beobachtet und verfolgt. Noch im Jahre 1750, erzählt Sonnenfels in seinen Gesammelten Schriften (1786. Bd. 8, S. 111), konnte es Stand und Glück kosten, wenn man sich anmerken ließ, in Montesquieu's »Geist der Gesetze« geblättert zu haben. Mit dem Jahre 1753 trat ein freierer Zug ein. Wie jedoch derselbe beschaffen war, geht aus der Thatsache hervor, daß trotzalledem noch der Katalog der verbotenen Bücher aus dem Jahre 1765 die Schriften Iselin's, Abbt's, Schröckh's und Mendelssohn's als gemeingefährlich vom Vertrieb in Oestreich ausschließt. Auch Joseph II. hat nichts gethan, diese Härte zu mildern. Sonnenfels sucht diese Hemmnisse ausschließlich jesuitischen Eingriffen zuzuschreiben, wenn er (ebend., S. 114) meint, das Insect, welches im

Verborgenen an dem Keim des Guten nage, sei von der Art der Polypen und ergänze sich aus dem kleinsten noch unzerstörten Ueberrest immer wieder durch neues Wachsthum. Johann Georg Schlosser aber, welcher 1783 einige Monate in Wien verweilte, hatte, wie Alfred Nicolovius in dessen Lebensgeschichte (1844. S. 82) berichtet, das peinliche Gefühl, daß die Schuld nicht weniger auch dem weltlichen Despotismus zur Last falle; denn dieser schalte um so eigenmächtiger, da der Kaiser mehr als ein Mal nicht nur gesagt, sondern auch durch die That bekräftigt habe, daß er seine Diener ganz nach Willkür entlassen könne. Die politischen Schriftsteller, welche unter Maria Theresia und Joseph II. in Oestreich auftreten, sind daher nichts weniger als selbständige und freimüthige Vertreter des Volks, sondern nur redliche und wohlmeinende Hofphilosophen, schlagfertige Vorkämpfer und Vertheidiger der im Sinn und in der Begrenzung des aufgeklärten Despotismus verfügten Regierungsmaßregeln.

Dies zeigt sich am deutlichsten an Sonnenfels, dem bedeutendsten östreichischen Schriftsteller des achtzehnten Jahrhunderts.

Joseph von Sonnenfels, 1733 zu Nikolsburg in Mähren in einer ursprünglich jüdischen Familie geboren, hat unvergeßliche Verdienste um die Einführung der deutschen Literatur in Oestreich, um die Hebung der allgemeinen Volksbildung durch seine moralischen Wochenschriften, um die Reinigung der Bühne von der rohen Possenreißerei des herrschenden Stegreifspiels. Der Schwerpunkt seines Seins liegt aber in dem tiefen Einfluß, welchen er sowohl durch seine Vorlesungen als Professor der Staats-, Finanz- und Polizeiwissenschaft an der Universität zu Wien, wie durch seine zahlreichen und wichtigen staatswissenschaftlichen Schriften auf die politischen Meinungen und Gesinnungen der Oestreicher ausübte. Sonnenfels vornehmlich hat die Gemüther für die großen Josephinischen Reformen vorbereitet

und empfänglich gemacht. Aber Keinem kann es entgehen, daß diese politische Seite sehr eng und, wie man sogleich hinzufügen muß, sehr bedenklich begrenzt ist. Sonnenfels ist frei, vordringend, oft sogar herausfordernd im Kampf gegen alle Uebergriffe der Geistlichkeit, gegen die Junkergelüste des Adels, dessen Erblichkeit ihm mehr eine Ungerechtigkeit gegen die Zeitgenossen, als eine Gerechtigkeit gegen die Vorfahren dünkt, gegen die mörderischen Grausamkeiten des aus dem Mittelalter überkommenen Rechtsverfahrens, wie namentlich gegen die Folter; ja zuweilen läßt er, wie z. B. in der Vorrede des achten Bandes seiner Gesammelten Schriften und im fünften Capitel seiner Abhandlung über die Liebe des Vaterlandes (Bd. 7, S. 88) eine freilich sehr schönrednerischgefärbte Vorliebe für die Demokratie der alten Republiken hindurchblicken. Sieht man jedoch tiefer zu, so zeigt sich, wie Recht Nicolai hatte, als er jenen Brief Lessing's, in welchem dieser die östreichische Preßfreiheit rühmte, mit der spöttischen Bemerkung (Lachm. Bd. 13, S. 189) beantwortete, daß, wenn Sonnenfels dem niederen Adel ein paar Wahrheiten sage, er sich nur um so tiefer vor dem höheren Adel und vor der Kaiserin bücke. Man darf nicht vergessen, daß Sonnenfels in seinen »Grundsätzen der Polizeiwissenschaft« (Bd. 1, S. 146) über die Censur sagt: »In Ansehung der Sitten sowohl als der Religion und der politischen Meinungen der Bürger ist nichts fähiger, dem Laster zu wehren, als wenn die Freiheit, Alles, was der Religion, dem Staat, den Sitten und einer guten Denkungsart zuwider ist, zu schreiben und Schriften dieser Art zu lesen begrenzt wird. Die Bestimmung der Censur ist, die Verbreitung irriger, ärgerlicher und gefährlicher Meinungen zu verhindern.« Und ebensowenig darf man vergessen, daß in einer anderen Aeußerung dieser Art (Bd. 2, S. 89) sogar das Recht behauptet wird, öffentliche Tadler der Regierung an die Schandsäule zu stellen.

Erst um die Mitte der siebziger Jahre erwachte allmälich auch im Deutschen das Bewußtsein, daß der Staat nicht blos Sache der Fürsten und Minister, sondern wesentlich auch Sache des Volks sei. Dies geschah besonders in dem unruhigen Freiheitsdrang Schubart's und Weckherlin's und in der großartigen Wirksamkeit von Schlözer's Briefwechsel und Staatsanzeigen.

Die genauere Würdigung dieser wichtigen Wendung muß der geschichtlichen Betrachtung des nächstfolgenden Zeitalters vorbehalten bleiben; denn diese Wendung entsprang erst aus jener eingreifenden Umbildung und Vertiefung des deutschen Geisteslebens, welche wir in der Geschichte der deutschen Dichtung als Sturm- und Drangperiode zu bezeichnen pflegen, ja in ihrem fortschreitenden Verlauf und Wachsthum sogar erst aus den mächtig andringenden Einwirkungen des nordamerikanischen Freiheitskrieges und der französischen Revolution. Aber auch hier ist es äußerst bezeichnend, daß selbst diese neue Bewegung die Schranke der herrschenden Staatsanschauung von der Allgewalt fürstlicher Unumschränktheit nur in sehr vereinzelten Fällen zu durchbrechen wagte. Die Rügen staatlicher Mißbräuche und fürstlicher Gewaltthätigkeiten wurden immer lauter und ungestümer, die Presse fühlte bereits ihre Bedeutung als politische Macht; aber unbedingtes Befehlen von oben und ebenso unbedingtes Gehorchen von unten galt selbst dem gefürchteten Göttinger Staatsrechtslehrer Schlözer noch immer als alleiniges und unantastbares Staatsgrundgesetz.

So sehr waren die Menschen von der leidigen Gewöhnung jahrhundertelanger Knechtschaft umstrickt! Die Nothwendigkeit lebendiger Mitwirkung des Volks, d. h. die Nothwendigkeit verfassungsmäßiger Bürgschaften wurde kaum geahnt, oder wurde, da man sich verfassungsmäßige Beschränkung nur in der Form der veralteten Ständevertretung denken konnte, als überwundener Standpunkt dünkelhaft verworfen. Man kannte und wollte

politische Freiheit nur als fürstliches Gnadengeschenk, nicht als unverbrüchliches Menschenrecht. Man muß die politischen Romane Wieland's lesen, um die herrschende Zeitstimmung im lebendigen Spiegelbild zu schauen.

Nur zwei deutsche Schriftsteller gab es im achtzehnten Jahrhundert, welche durch die selbständigen und abweichenden Verfassungen und Zustände der Ländergebiete, denen sie angehörten, außerhalb der allgemeinen Strömung des aufgeklärten Despotismus standen. Es war Isaak Iselin in Basel und Justus Möser in Osnabrück.

Isaak Iselin, am 17. März 1728 zu Basel geboren, war Rathsschreiber in seiner Vaterstadt. In dieser amtlichen Stellung hatte er hinreichend Gelegenheit, täglich auf's neue zu sehen, daß das starre und eigensüchtige Aristokratenregiment der schweizerischen Republik nicht im mindesten freier und volksfreundlicher sei als das gewissenloseste Despotenregiment monarchischer Länder. Als Schweizer aber war er von lebendigem politischen Gefühl durchdrungen und hatte zugleich den Vortheil unumschränkterer Redefreiheit. Die deutschen Aufklärer hatten die politische Seite Locke's, Montesquieu's und Rousseau's vorsichtig umgangen; er seinerseits wendete derselben die begeistertste Aufmerksamkeit zu, und war unablässig bemüht, diese Gedanken für die Hebung seiner vaterländischen Zustände fruchtbar zu machen.

Bereits seine erste, im Jahr 1755 geschriebene Schrift »Philosophische und patriotische Träume eines Menschenfreundes« kämpfte fest und scharf gegen die Mißbräuche und Gewaltthätigkeiten der heimathlichen Aristokratie für eine neue Verfassungsform, welche zwar die Schranken der bestehenden aristokratischen Staatsordnung nicht umstoßen, aber doch bedeutend erweitern sollte. Dieselben Gedanken und Vorschläge kehren verschärft und vertieft in einer Abhandlung des ersten Bandes seiner 1770 erschienenen »Vermischten Schriften« wieder,

welche nach dem Städtchen Schinznach, wo alljährlich die 1760 von Iselin in Gemeinschaft mit Salomon Hirzel und Geßner gestiftete Gesellschaft schweizerischer Patrioten, die sogenannte helvetische Gesellschaft, ihre Versammlungen zu halten pflegte, den Titel »Schinznach oder über die Anfänge der bürgerlichen Weisheit« führt.

Mit überraschender Sicherheit sind hier die Grundzüge der modernen Repräsentativ-Demokratie entworfen; nicht blos auf die heimische Republik berechnet, sondern auch leicht auf Länder mit monarchischer Spitze übertragbar. Voransteht die nach Maßgabe der englischen Verfassung von Locke und Montesquieu entlehnte Einsicht in die Nothwendigkeit der Theilung der Gewalten. »Es ist unstreitig«, sagt (S. 267) der Vortragende, »daß in einem gewissen Sinn die Majestät untheilbar ist oder daß kein Theil der Sorge für den allgemeinen Wohlstand von dem anderen getrennt werden kann. Die Regierung, die Gesetzgebung und das Richteramt sind auf's engste mit einander verknüpft; derjenige Staat würde bald in Anarchie oder Sklaverei verfallen, in welchem eines oder das andere dieser mächtigen Werkzeuge der öffentlichen Wohlfahrt mangeln würde. Daraus folgt aber nicht, daß sie alle einer Person oder einem Staatskörper allein anvertraut werden müssen. Es ist im Gegentheil der Vernunft weit angemessener, daß sie nicht auf einer einzigen physischen oder moralischen Person beruhen. Das Land kann nicht anders als unglücklich sein, in welchem das Volk zugleich Fürst, Gesetzgeber und Richter ist; dasjenige muß es nicht weniger sein, wo alle diese großen Obliegenheiten einer einzigen Gesellschaft von Patriciern ausschließend angehören; und ebenso ist es nicht anders möglich, als daß dasjenige Volk, welches dieselben ohne Einschränkung einem einzigen Menschen anvertraut, sich der äußersten Gefahr aussetze. Die Regierung, das Richteramt, die Gesetzgebung müssen alle zu gleichem Zweck

übereinstimmen; aber sie sind nur in dem Sinn eins, wie es verschiedene Strahlen sind, welche in einem gemeinsamen Mittelpunkt zusammentreffen müssen. Die Regierung kann nur der Antheil von einem oder von wenigen auserwählten Männern sein, wenn sie nicht den übrigen Gliedern des Staats zur Last gereichen soll. Die Gesetzgebung erheischt den Einfluß aller Theile eines Staats; der Herrschende soll billig hier auch den seinigen haben, aber derselbe soll nicht so groß sein, daß er den Gehorchenden nach Gutbefinden in dem Genuß seiner Güter und seiner Freiheit einschränken könne. Das Richteramt soll von beiden unabhängig sein, den einzigen Fall ausgenommen, wenn es sich eine Abweichung von den Gesetzen erlauben sollte; in diesem Fall sollen durch die Gesetze selbst Wege verordnet sein, nach welchen die Regierung und die gesetzgebende Gewalt der Ungerechtigkeit des Richteramts gemeinsam zu begegnen haben.« Ueber das Verhältniß der Regierung und des großen Raths oder des Parlaments heißt es (S. 288): »Die Regierung ist der Antheil des Staatsrathes oder des Fürsten. Der große Grundsatz ist hier, denselben die vollkommenste Gewalt zu ertheilen, alles Gute zu thun, was sie nur immer wollen können, und ihnen, soviel als es nur sein kann, die Mittel, Uebles zu thun, zu benehmen. Es ist schwer, diese Absicht zu erreichen. Indessen wo die Bestimmung der öffentlichen Abgaben den Repräsentanten des Volks vorbehalten ist und wo diese Repräsentanten das uneingeschränkte Recht der Vorstellungen genießen, da werden Beherrscher, welche nicht gänzlich alle Empfindung dessen verloren haben, was tugendhafte Männer rühren soll, nicht leicht in grobe Abweichungen von ihren Pflichten verfallen. Das Recht, den Betrag sowohl als die Beziehungsart und die Anwendung der öffentlichen Abgaben zu bestimmen, ist ohne die Theilnehmung irgendeines anderen Staatskörpers dem großen Rath ausschließlich eigen. Ebenso ist die Gesetzgebung Antheil

des großen Raths; allein die Schlüsse desselben haben die Kraft eines Gesetzes niemals, bis sie von dem Staatsrath ebenfalls gutgeheißen sind. In der monarchischen Verfassung kann kein neuer Vorschlag jemals die Kraft eines Gesetzes erhalten, wenn nicht der Fürst denselben durch seine Gutheißung bestätigt.« Das vorgeschlagene Wahlgesetz bestimmt (S. 279), daß jeder Wähler einundzwanzig Jahre alt und Besitzer eines gewissen Maßes unverpfändeten Landes, jeder Wählbare aber vierundzwanzig Jahre alt und Besitzer von doppelt so viel unverpfändetem Land sein muß. Der Entwurf schließt (S. 303) mit der Betrachtung, daß eine solche Verfassung jedem Bürger die Bedeutung und Freiheit gewähre, welche er fordern könne und welche dem fühlenden und denkenden Menschen so kostbar sei.

Iselin war eine schwärmerische und vorschreitende, aber doch eine sehr milde und friedliche Natur. Wie er in seinen geschichtlichen Studien, durch welche er sich in der Entwicklung der sogenannten Philosophie der Geschichte einen bleibenden Namen erworben hat, die Geschichte wesentlich als die göttliche Führung der Menschheit zur Glückseligkeit betrachtete, so war sein ganzes politisches Denken und Handeln auf die Verwirklichung der höchsten Menschengüter, auf die Ausbreitung der menschlichen Glückseligkeit gerichtet. Er war der wärmste Vorkämpfer für die Hebung der Erziehung, und in diesem Sinn einer der begeistertsten Anhänger Basedow's; er war durch die Herausgabe seiner volkswirthschaftlichen »Träume eines Menschenfreundes über die gesellige Ordnung« (1776) und der »Ephemeriden der Menschheit« (1776—82) einer der ersten und emsigsten Förderer der Wohlfahrt der unteren Volksklassen im Sinn der herrschenden volkswirthschaftlichen Ansichten der französischen Physiokraten. Aber als jüngere Köpfe, erhitzt durch die täglich mächtiger anwachsenden Einwirkungen Rousseau's, die Bestrebungen jenes patriotischen Bundes, der helvetischen Gesellschaft, welcher aus gerin-

gen Anfängen sich schnell zu weitwirkendem Einfluß erhoben hatte, von diesen stillen gesellschaftlichen Reformen mehr und mehr auf das Gebiet unmittelbaren politischen Handelns zu drängen suchten, war Iselin, wie Karl Morell in seiner trefflichen Geschichte der helvetischen Gesellschaft (Winterthur 1863) mehrfach nachweist, immer der Mäßigende und besonnen Zurückhaltende.

Es gebührt Iselin der unvergängliche Ruhm, der Erste gewesen zu sein, welcher wieder politische Ideale in die Gemüther der schweizerischen Jugend warf. Und was Iselin selbst nur als fromme Wünsche und patriotische Träume zu bezeichnen wagte, ist jetzt in seinem Vaterland segensreiche Wirklichkeit geworden; reifer und vollendeter, als es Iselin jemals ahnen und hoffen konnte.

Auch die politische Anschauung Justus Möser's, welchen wir neben Iselin genannt haben, war, im bewußten Gegensatz gegen das Wesen des aufgeklärten Despotismus, auf regere Volksbetheiligung und selbständigere Volksfreiheit gerichtet; jedoch von durchaus anderer Grundlage aus.

Justus Möser, am 14. December 1720 in Osnabrück geboren, hatte sich durch einen längeren Aufenthalt in England, besonders aber durch die eigenthümlichen Verfassungsverhältnisse des Bisthums Osnabrück herangebildet. Nach kurzer advocatorischer Praxis war er 1747 mit der Vertretung der Regierung gegen die Stände und kurz darauf, seltsam genug, auch von der Ritterschaft mit der Vertretung ihrer Anliegen gegen die Regierung betraut worden. Und nachdem 1764 die Regierung des Bisthums an den hannöverschen Prinzen Friedrich, den minderjährigen Sohn des Königs von England, gefallen war, wurde er zwanzig Jahre hindurch, wenn auch nicht in Titel und Rang, so doch in der That die eigentliche Seele der gesammten Landesverwaltung. In Osnabrück aber hatten sich mehr als irgendwoanders die Erinnerungen und Nachwirkungen altgermanischer Art und Sitte lebendig

und unversehrt erhalten. Es war ein Ländchen von fünfundvierzig Quadratmeilen mit etwa hundertundzwanzigtausend Einwohnern; nach den Bestimmungen des westfälischen Friedens abwechselnd von einem protestantischen und katholischen Bischof regiert, dessen Rechte und Befugnisse durch ein Domcapitel von zweiundzwanzig katholischen und drei protestantischen Mitgliedern, von einer größtentheils protestantischen, hoch bevorrechteten Ritterschaft und von der Corporation der Städte genau begrenzt waren. Dabei in der Hauptstadt eine fast demokratische Verfassung; der Magistrat von sechszehn Mitgliedern jährlich neugewählt; alle Bürger wahlberechtigt; die landesherrliche Bestätigung der Wahlen längst außer Brauch; nur der Stadtrichter auf Lebenszeit angestellt, um der Unabhängigkeit des Gerichtes willen. Sodann eine städtische Polizei, von der aber alle Beamten und Geistlichen eximirt sind, so daß Friede und Ordnung wesentlich vom guten Willen jedes Einzelnen und von der Gewalt der öffentlichen Meinung abhängt; keine Büchercensur, keine obrigkeitliche Beaufsichtigung des Handwerks. Auf dem platten Lande ein buntes Gemisch von ritterlichen Besitzern, von abhängigen und hörigen Leuten aller Art, und von freien Bauern, Resten des uralten sächsischen Heerbannes. Vergl. F. Kreyßig: Justus Möser. 1857. S. 8.

Möser begründete die »Wöchentlichen Osnabrückischen Intelligenzblätter«, deren erstes Blatt am 4. October 1766 erschien, und welche bis in die Mitte des Jahres 1782 unter Möser's unmittelbarer Leitung, sodann aber bis in das Jahr 1792 unter seiner Mitwirkung fortbestanden. Den amtlichen Nachrichten wurden kleine Abhandlungen beigegeben, größtentheils von Möser selbst geschrieben. Der Hauptzweck war politisch. »Gleich anfangs, wie ich die Feder einigemal in diesen Beiträgen ansetzte«, sagt Möser in einer Erklärung (Ausgabe von B. R. Abeken. 1842. Bd. 3, S. 92), welche er auch in der Vorrede zum zwei-

ten Theil der von ihm selbst veranstalteten Sammlung (ebend. Bd. 2, S. 3) wiederholt hat, »ging meine Absicht dahin, durch den Kanal derselben die Landtagshandlungen und andere öffentliche Staatssachen dem Publikum mitzutheilen und meinen Landsleuten aus dem Ton, womit der Herr zu seinen Ständen spricht und diese ihm antworten, aus den Gründen, warum Jenes bewilligt und Dieses verworfen wird, aus der Sorgfalt, womit auch die kleinsten Sachen im Staat behandelt werden, aus der Art und Weise, wie man mit den gemeinen Auflagen verfährt, und überhaupt aus jeder Wendung der Landesregierung und Verfassung die vollständigste Kenntniß und aus dieser eine wahre Liebe für ihren Herrn und Diejenigen, so ihm rathen und dienen, ein sicheres Vertrauen auf ihre Geschicklichkeit und Redlichkeit und einen edlen Muth beizubringen. Jeder Landmann sollte sich hierin fühlen, sich heben, und aus dem Gefühl seiner eigenen Würde auch einen hohen Grad von Patriotismus bekommen; jeder Hofgesessene sollte glauben, die öffentlichen Anstalten würden auch seinem Urtheil vorgelegt; der Staat gebe auch ihm Rechenschaft von seinen Unternehmungen, und zu den Aufopferungen, die er von ihm fordere, würde auch seine Ueberzeugung erfordert. Die Gesetze und ihr Geist sollten lebhaft in seine Seele dringen; er sollte die Grenzlinie, wo sich sein Eigenthum von dem Obereigenthum des Staats scheidet, mit dem Finger nachweisen können; er sollte sein Auge auch bis zum Throne erheben und mit einem fertigen Blick die Blendungen durchschauen können, welche ein despotischer Rathgeber zum Nachtheil seiner und der deutschen Freiheit oft nur mit mäßigen Kräften wagt. Es schien mir nicht genug, daß ein Land mit Macht und Ordnung beherrscht wird, sondern es sollte dieser große Zweck auch mit der möglichsten Zufriedenheit aller Derjenigen, um derentwillen Macht und Ordnung eingeführt sind, erreicht werden. Der wichtigste und furchtbarste Staat, der sich auf Kosten der allgemei-

nen Zufriedenheit erhalten mußte, war mir dasjenige nicht, was er nach der göttlichen und natürlichen Ordnung sein sollte«. Und zugleich wurde mit diesem ersten und ursprünglichsten Zweck, welcher auf mannichfache Schwierigkeiten stieß, weil man in Deutschland nicht wie in England für solche Erörterungen abgehärtet war, sondern, nach dem von Möser an jener Stelle gebrauchten Ausdruck, auch das Gezisch einer Heime empfindlich empfand, die belehrende Einwirkung auf die sittliche und wirthschaftliche Seite der Volkszustände verbunden, oder, wie Möser einmal (Bd. 10, S. 157) an Nicolai schreibt, die Absicht, »nützliche Wahrheiten, die ihm von der Erfahrung aus dem täglichen Leben an die Hand gegeben wurden, auf eine eindringende Art zu predigen.« Welch seltenes Beispiel eines Staats- und Geschäftsmannes, der im Besitz der ausgedehntesten Regierungsgewalt ist!

Für immer werden diese herrlichen kleinen Abhandlungen, welche Möser noch selbst im Jahre 1774 unter dem Gesammttitel »Patriotische Phantasien« zusammenstellte und herausgab, eines der eigenartigsten und schätzbarsten Werke der deutschen Literatur bleiben. Seit der längst verschwundenen Zeit der volksthümlichen Schriften Grimmelshausen's, des Verfassers des Simplizissimus, war unter den deutschen Schriftstellern nicht mehr ein so ächter Volksmann gesehen worden; aber Möser ist tiefer und formgewandter, nach Maßgabe der inzwischen so bedeutend vorgeschrittenen Bildung. In seinen Stoffen vom thätigen Leben ausgehend und in dasselbe unmittelbar nützlich wieder zurückkehrend, ist er in seiner Darstellung von einer Natürlichkeit und künstlerischen Meisterschaft, die ihn unter die besten Schriftsteller aller Zeiten stellt. Man kann getrost sagen, Genrebilder, wie die Erzählung »Die Abmeierung« (Bd. 2, S. 114), und der klassische Aufsatz »Ueber den Tanz als Volksbelustigung« (Bd. 5, S. 46) hat keine zweite Literatur der Welt in solcher Anmuth und Voll-

endung wieder aufzuweisen. Keiner hat diese hohen Vorzüge wärmer empfunden und trefflicher geschildert als Goethe. Im dreizehnten Buch von Wahrheit und Dichtung (Bd. 22, S. 183) sagt er: »Man müßte eben Alles, was in der bürgerlichen und sittlichen Welt vorgeht, rubriciren, wenn man die Gegenstände erschöpfen wollte, welche Möser behandelt. Und diese Behandlung ist bewunderungswürdig. Ein vollkommener Geschäftsmann spricht zum Volk in Wochenblättern, um dasjenige, was eine einsichtige wohlwollende Regierung sich vornimmt oder ausführt, einem Jeden von der rechten Seite faßlich zu machen; keineswegs aber lehrhaft, sondern in den mannichfaltigsten Formen, die man poetisch nennen könnte, und die gewiß in dem besten Sinn für rhetorisch gelten müssen. Immer ist er über seinen Gegenstand erhaben, und weiß uns eine heitere Ansicht des Ernstesten zu geben; bald hinter dieser, bald hinter jener Maske versteckt, bald in eigener Person sprechend, immer vollständig und erschöpfend, dabei immer froh, mehr oder weniger ironisch, durchaus tüchtig, rechtschaffen, wohlmeinend, ja manchmal derb und heftig, und dieses Alles so abgemessen, daß man zugleich den Geist, den Verstand, die Leichtigkeit, Gewandtheit, den Geschmack und Charakter des Schriftstellers bewundern muß«. Goethe hat nicht nach eigenem Urtheil, sondern, wie man nicht immer hervorhebt, nach dem Vorgang der Berliner Monatsschrift (1783. Juli. S. 37) Möser in Absicht auf Wahl gemeinnütziger Gegenstände, auf tiefe Einsicht, freie Uebersicht, glückliche Behandlung, gründlichen und frohen Humor mit Franklin verglichen. Richtiger und geschichtlicher vergleicht ihn Nicolai in Möser's Lebensbeschreibung (Bd. 10, S. 73) mit Addison, zumal Möser selbst den englischen Zuschauer als sein Muster nennt. In seiner Jugend hatte sich Möser an einigen deutschen moralischen Wochenschriften betheiligt; der Ursprung der Patriotischen Phantasien aus den moralischen Wochenschriften ist unverkennbar, aber sie stehen himmel-

hoch über diesen durch ihre frische Naturwirklichkeit und ihren bedeutenden politischen Hintergrund.

Auf die deutsche Dichtung und Wissenschaft haben diese volksthümlichen Anregungen, welche Möser in anderen Schriften auch zur Vertheidigung des von Gottsched verbannten Harlekin und zur Ehrenrettung der von Friedrich dem Großen verunglimpften deutschen Literatur riefen, unendlich segensreich eingewirkt. Wir wissen, wie fest Herder und Goethe, welche auch ihrerseits auf volksthümlich deutsche Art und Kunst drangen, für Möser einstanden; und es ist sicher nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet hat, daß auch die vaterländischen Alterthumsstudien, welche am Anfang dieses Jahrhunderts unter den deutschen Romantikern so fruchtbringend aufblühten und allmählich eine ganz neue sprachliche und geschichtliche Wissenschaft emportrieben, vornehmlich in diesen Bestrebungen Möser's ihre erste Wurzel haben. Hatte doch Möser bereits selbst in seiner Osnabrückischen Geschichte auf diesen Weg gewiesen.

Für die Erweckung des politischen Sinns aber war die Denkweise Möser's nicht von gleich zündender Wirkung. Sie hätte es nicht sein können, auch wenn die Gemüther für diese Erweckung erregbarer gewesen wären, als sie in der That waren. Es war der Vorzug und der Fortschritt Möser's, daß er, von einem verhältnißmäßig freien und auf lebendige ständische Gliederung gebauten Staat ausgehend, den Staat nur auf die Kraft und Selbständigkeit des Volks bauen wollte, und daher der starren Bevormundungssucht des herrschenden Absolutismus und Polizeistaats die unverbrüchliche Forderung freier Selbstverwaltung scharf entgegenstellte; aber sein Mangel und sein geschichtliches Unrecht ist, daß er sein staatliches Ideal nicht in der vernunftgemäßen Fortbildung des naturwüchsig Gegebenen, sondern umgekehrt in der unbedingten Rückbildung zur mittelalterlichen Vergangenheit suchte, deren Schranken die Gegenwart bereits überwunden hatte. Daher die

seltsame Erscheinung, daß ihn die Einen als Vorkämpfer der modernen Demokratie, die Anderen als Begründer und Vorkämpfer der historischen Rechtsschule preisen.

Wie ganz aus der heiligsten Begeisterung stolzer und freiheitliebender Seelen herausgesprochen ist es, wenn Möser in einem der herrlichsten Stücke seiner Patriotischen Phantasien (1775. Bd. 3, S. 87) den »faden Leierstand« des müßigen, von allen großen öffentlichen Fragen und Kämpfen zurückgezogenen deutschen Lebens mit England in scharfen Gegensatz stellt! Möser sagt: »Mein Freund glaubt, die Masse des Staats müsse in einer beständigen Gährung, und die Kräfte, welche seine Erhaltung wirken, in einer anhaltenden Arbeit sein, wofern seine Einwohner groß und glücklich sein sollten. Er sieht es als eine Folge des Despotismus an, die als eine ungeheure Masse alle unteren Federkräfte niederdrückt, daß wir so ruhig und ordentlich leben, und glaubt, je freier und mächtiger alle Federkräfte in der Staatsmaschine wirkten, desto größer sei auch der Reichthum der Oeffentlichkeit und der Privatglückseligkeit. Erfordere es gleich mehr Klugheit und Macht, die Ordnung unter tausend Löwen und Löwinnen zu erhalten, so wolle er doch lieber Futterknecht bei diesen, als der oberste Schäfer sein und eine Heerde frommes Vieh spielend vor sich hertreiben. Und wenn ich meinem Bruder, der den ganzen Tag mit Buchstaben rechnet, trauen darf, so ist derjenige Staat, worin der größte Hebel zur kleinsten Kraft wird, unendlich größer als ein anderer, der entweder sich gar nicht bewegt oder mit einer sehr leichten Hand in Bewegung erhalten wird. Ich kann mich hierüber nicht deutlicher ausdrücken, als wenn ich Sie auf das Exempel von England verweise, wo immer eine außerordentliche Menge von Seelenkraft in Bewegung ist, und Redner, Dichter und Schriftsteller nicht blos mit flüchtiger Hand für den Unterricht und das Vergnügen arbeiten, sondern mit ihrer Begeisterung dem Staat zu Hilfe kommen und,

durch große Bewegungsgründe erhitzt, jede nützliche Wahrheit in ihr höchstes Licht setzen. Der geringste Mann macht hier das allgemeine Wohl zu seiner Privatangelegenheit. Und dieses hohe Interesse ist es, was dort die menschlichen Kräfte spannt und sie ein höheres Ziel erreichen läßt als Andere.« Im Aufgang der fürstlichen Landeshoheit sieht Möser (Bd. 1, S. 338) nicht nur den Untergang des deutschen Handels und der deutschen Kunst- und Gewerbsthätigkeit, sondern auch den Untergang der deutschen Freiheit und Weltherrschaft. »Wäre das Loos umgekehrt gefallen«, meint Möser, »so hätten wir jetzt zu Regensburg ein unbedeutendes Oberhaus, und die verbundenen Städte und Gemeinden würden in einem vereinigten Körper die Gesetze handhaben, welche ihre Vorfahren, mitten in den heftigsten Kämpfen gegen die Territorialhoheit, der übrigen Welt auferlegt hatten; nicht Lord Clive, sondern ein Rathsherr von Hamburg würde am Ganges Befehle ertheilen.« Nicht derjenige Staat hat für Möser (Bd. 1, S. 25) Reiz, in welchem der König ein Löwe und alle übrigen Einwohner Ameisen sind, sondern nur ein solcher, in welcher man aus der Hütte zum Thron auf sanften Stufen gelangt und nächst dem Könige noch Männer sind, welche Rechte haben. Und während das Zeitalter immer nur vom Herrn und vom Diener zu sprechen gewohnt ist, sind ihm (Bd. 9, S. 242) Beide, der Herr und der Diener, eigentlich nur die Thürwärter der Nation, keinesweges aber die wahren Bestandtheile derselben.

Möser ist keiner der weittragenden Forderungen ausgewichen, welche naturgemäß aus diesen Vordersätzen entspringen. Möser hat zwar nirgends einen ausgeführten Verfassungsentwurf gegeben; aber er hat unablässig dafür gesorgt, die nöthigen Bausteine herbeizutragen, und vorahnend hat er bereits viele Ziele aufgestellt, welche noch jetzt zum Theil unerreicht sind. Er trachtet nach fester ständischer Gliederung; nach einem unabhängigen Adel im Sinn des englischen Adels, dessen jüngere Söhne wieder in die anderen

Volksklassen zurücktreten, nach einem stolzen und freien Bürger- und Bauerthum. Er fordert völlige Selbständigkeit des Gemeindelebens; denn (Bd. 2, S. 23) »allgemeine Polizeiordnungen, allgemeine Forstordnungen, allgemeine Gesetze über Handel und Wandel, über Acker- und Wiesenbau und über andere Theile der Staats- und Landwirthschaft, wenn sie nicht blos theoretische Lehrbücher, sondern wahre, in jedem Falle zu befolgende Regeln abgeben, wenn sie brauchbar und zureichend sein, wenn sie dem Generaldepartement zur Richtschnur dienen sollen, um die Vorschläge, Berichte und Ausrichtungen der Lokalbeamten darnach zu prüfen, zu beurtheilen und zu verwerfen, sind mehrentheils stolze Eingriffe in die menschliche Vernunft, Zerstörungen des Privateigenthums und Verletzungen der Freiheit«. Er fordert unbedingte Handelsfreiheit, denn das beste Mittel (Bd. 2, S. 26 und S. 47), einer Theuerung des Korns vorzubeugen oder sich bei einer anscheinend theuren Zeit zu helfen, scheint ihm dieses zu sein, daß man die Preise steigen lasse, wie sie wollen, und dem Handel seinen völlig freien Lauf gönne, ohne sich von obrigkeitlichen Amtswegen im geringsten darum zu bekümmern oder Ausfuhr und Branntweinbrennen zu verbieten; und gelegentlich weiß er (Bd. 5, S. 96) gegen die Schutzzöllner die bittersten Satiren zu schreiben. Er fordert mit unablässigem Drängen und in den allseitigsten Wendungen Schwurgerichte (Bd. 1, S. 416; Bd. 3, S. 81), wie er denn auch der Ueberzeugung ist, daß (Bd. 5, S. 18) besonders wegen des Vorhandenseins der Geschworenen, die den Verbrecher und seinen Vertheidiger, sowie die Beweise, welche für und wider ihn zeugen, selbst hören und sehen und ihn danach der That schuldig erkennen oder lossprechen, die europäischen Völker älterer Zeiten die Tortur glücklich entbehrt haben, und das großbritannische Reich dieselbe jetzt noch ohne alle Verletzung der öffentlichen Sicherheit wirklich entbehrt. Er fordert (Bd. 1, S. 279) ein Volks-

heer oder, wie er sich ausdrückt, die Zurückführung der alten Einrichtung, den Degen wieder mit dem Handwerk zu verbinden, da sattsam in den alten Geschichten zu lesen sei, wie mannhaft die Bürger die hartnäckigsten Belagerungen ausgehalten und für ihren Heerd, für Weiber und Kinder gefochten hätten, und gar kein Grund ersehen werden könne, warum ein kluger Fürst solche Leute nicht wieder zu ihrem alten Range bringe; denn Mancher, fährt Möser fort, werde zwar denken, es sei gefährlich, so vielen Leuten das Recht der Waffen zu erlauben, und selbige den regulären Truppen gleich zu üben, allein dies sei nur die Politik der Despoten, die ihren freien Unterthanen das Recht zu klagen, nicht aber das Recht, ihren Worten Nachdruck zu geben, verstatten wollen, und nichts sei gewisser, als daß nach der Wendung, welche die Sachen nehmen, in hundert Jahren die Nationalmiliz überall das Hauptwesen ausmachen und Freiheit und Eigenthum, welche sonst bei der Fortdauer der jetzigen Verfassung zu Grunde gehen müssen, von Neuem befestigen werde. Ja, Möser ist so sehr der Gegner des Centralisirens und Vielregierens des herrschenden Systems, daß er bei der Bekämpfung desselben nicht selten selbst sehr verfängliche Mittel wählt. Seine Vertheidigung des Cölibats und der Hierarchie ist lediglich aus dem Verlangen zu erklären, dem Druck einen Gegendruck entgegenzustellen.

Sieht man aber näher zu, so zeigt sich, wie eng, ja wie erschreckend selbstsüchtig dieser Freiheitsbegriff bei Möser noch begrenzt ist. Schon Kreyßig hat in seiner Lebensbeschreibung Möser's auf diese Schranke, welche die Bewunderer meist zu übersehen pflegen, hingedeutet; aber auch seinerseits noch immer viel zu mild.

Justus Möser ist nichts weniger als ein Volksmann im modernen Sinn. Sein Blick war nicht vorwärts, sondern wesentlich rückwärts gerichtet. Ein entschiedener Feind des so-

genannten Naturrechts, welches ihm (Bd. 2, S. 32) als eine willkürliche und gewaltsame Auflösung aller ursprünglichen Verträge, Privilegien und Freiheiten, und darum (Bd. 1, S. 217) als ein fügsames Werkzeug des Despotismus erschien, hielt er auf Grund der in seiner westfälischen Heimath mehr als in anderen deutschen Ländergebieten fortlebenden Ueberlieferungen der altgermanischen Vorzeit nur solche rechtliche und staatliche Anschauungen und Zustände für gesund und berechtigt, von denen er meinte, daß sie der Geist der deutschen Verfassung gewesen und ewig hätten bleiben sollen. Man muß den merkwürdigen Aufsatz »Von dem Einfluß der Bevölkerung durch Nebenwohner auf die Gesetzgebung« in den Patriotischen Phantasien (Bd. 2, S. 7) lesen, um zu sehen, wie ihm vornehmlich der altgermanische »erbrecht hofgesessene« Bauer als Wurzel und Blüthe freien deutschen Volksthums gilt. »Wo finden wir die Nation?« fragt Möser in einer Besprechung von Friedrich Karl von Moser's Schrift vom deutschen Nationalgeist. Er antwortet (Bd. 19, S. 241): »An den Höfen? Dies wird Niemand behaupten. In den Städten sind verfehlte und verdorbene Copieen, in der Armee abgerichtete Maschinen, auf dem Lande unterdrückte Bauern. Die Zeit, wo jeder Franke oder Sachse paterna rura, das ist, sein allodial-freies, von keinem Lehns- oder Gutsherrn abhangendes Erbgut baute und in eigener Person vertheidigte, wo er von seinem Hofe zur gemeinen Landesversammlung kam, und der Mensch, der keinen solchen Hof besaß, wenn er auch der reichste Krämer gewesen wäre, zur Klasse der Armen und ungeehrten Leute gehörte, diese Zeit war im Stande, uns eine Nation zu zeigen; allein die gegenwärtige ist es nicht.« Diese Ansicht hat Möser jederzeit wenigstens insoweit festgehalten, daß er nicht den Menschen als solchen, sondern nur den Erbgesessenen als Theilhaber des Staats anerkennt; alle Uebrigen, welche nicht angesessen sind, sind ihm (Bd. 1, S. 332. 333) rechtlos und

ehrlos, nur ein liederliches Gemengsel. Möser vergleicht den Staat oft mit der ostindischen Compagnie; wer nicht Grundbesitz hat, ist nicht Actionär. Und Möser ist vor keiner Härte und Widersinnigkeit zurückgeschreckt, die mit der Uebertragung so engherziger Ansicht auf die erweiterten modernen Lebensverhältnisse unausbleiblich verknüpft ist. Möser ist ein Vertheidiger des Leibeigenthums. Nicht, wie er einmal in einem Brief an Nicolai (Bd. 10, S. 170) zu beschönigen sucht, nur aus kluger Nachgiebigkeit gegen die heimischen Gutsherren, deren Liebe und Vertrauen er sich zur Aufrechthaltung aller guten Landesanstalten nicht verscherzen dürfe, sondern aus innerster Ueberzeugung; denn der Hörige ist ihm lediglich ein Mensch ohne Actie und deshalb an die Vertragsbedingungen gebunden, welche ihm die Actionäre für seine Theilnahme am Geschäft gestellt haben. Jede gewaltsame Aufhebung der Leibeigenschaft sei Rechtskränkung; und selbst die Empfehlung möglichster Milderung gemahnt doch durchaus an das Verhältniß des Gutsbesitzers zum Zugvieh, da (Bd. 10, S. 115) nur die Vergringerung der Arbeitskraft, welche durch harte und drückende Behandlung der Eigenbehörigen entsteht, für diese Milderung geltend gemacht wird. Und Möser steht sogar nicht an, aus demselben Gesichtspunkt gegen alle Landfremde und Besitzlose, insofern sie nicht als Leibeigene in die festen Besitzverhältnisse eingereiht sind, die unbarmherzigste Unmenschlichkeit, um nicht zu sagen, den unbarmherzigsten Vertilgungskrieg zu predigen. Es ist herzzerschneidend, wenn Möser in seiner Abhandlung über die Tortur (Bd. 5, S. 119; Bd. 2, S. 14) die losen, d. h. die besitzlosen Leute, neun Zehntel der Bevölkerung, von der Rechtswohlthat geordneten Gerichtsverfahrens ausschließt und ironisch fragt, mit welchem Schein der Billigkeit denn die Unangesessenen in einem Staat fordern mögen, daß die große Fontaine der Gerechtigkeit für sie ebenso springen solle, wie für den hofgesessenen Mann; und es ist wahrhaft

empörend, wenn er in einem anderen Aufsatz über die Verbesserung der Zuchthäuser (Bd. 4, S. 139), auf der herrlichen Praxis der Vorfahren fußend, kalten Blutes Verurtheilung der Verbrecher zur Stempelung mit einem glühenden Eisen auf dem Rücken, zur Blendung, zum Ziehen der Glandern durch Radlaufen, sogar Verkauf derselben anräth, ja ganz schuldlose Leute, blos deshalb weil sie unangesessen sind, in der Gemeinde (Bd. 1, S. 335) nicht dulden will, und sie (Bd. 2, S. 15) über die Grenze weist mit der menschenfreundlichen Hoffnung, daß auch die benachbarten Kirchspiele und die anderen Länder eben dergleichen Anstalten treffen und den guten Erfolg derselben einsehen würden. Der Trost, welcher für solche Grausamkeit gegeben wird, soll wahrscheinlich in dem Satz (Bd. 2, S. 16) liegen, daß sich schwerlich jemals eine erhebliche Bevölkerung durch Handarbeiter erhalten lasse, ohne die Hälfte davon unter der Peitsche des Hungers und der Noth sterben zu lassen. Alle Einwürfe fertigt Möser verächtlich mit der Bemerkung ab, daß diese Einwürfe nur Ausflüsse der »neumodischen« Menschenliebe und Empfindsamkeit seien, welche (Bd. 2, S. 10) mit einem falschen philosophischen Auge den Menschen vor dem Angesicht Gottes, vor welchem wir Alle gleich sind, mit dem Menschen außer diesem Verhältniß, und die Bürgerehre, welche (Bd. 10, S. 117) wesentlich ein Recht und Ergebniß unseres Eigenthums im Staat sei, mit der gewöhnlichen Menschenehre verwechsele. Er konnte es dieser »bequemen« Philosophie ebensowenig vergessen, daß sie mit der Hilfe der christlichen Religion edle Menschenliebe gleich der Bürgerliebe zur Tugend machte, wie er es dem Reichstagsbeschluß vom Jahre 1731 nicht vergessen konnte, daß dieser eine Menge »Unehrlicher«, d. h. Unangesessener für »ehrlich« d. h. für zunftfähig erklärte.

Ferner. Weil Möser nicht den Menschen, sondern nur den Bürger kennt, giebt er sich auch zu den eingreifendsten Fragen

der Aufklärung eine andere Stellung, als die meisten Zeitgenossen einnehmen. Er, der Freund Nicolai's, war für seine Person durchaus Anhänger der von aller Offenbarung unabhängigen sogenannten Natur- und Vernunftreligion; wenn von christlicher Dogmatik die Rede war, pflegte er, wie Abeken nach dem Bericht Mitlebender (Bd. 1, S. 16) erzählt, ironisch zu lächeln. Aber während die anderen Aufklärer es für ihre Pflicht hielten, gegen die Volksreligion vorzuschreiten und an deren Stelle die sogenannten Vernunftwahrheiten zu setzen, wollte Möser diese Volksreligion nicht nur geschont, sondern durchaus unversehrt erhalten wissen. Möser hat diese Denkweise vornehmlich in dem merkwürdigen »Schreiben an den Herrn Vicar in Savoyen, abzugeben bei Herrn Johann Jacob Rousseau« (Bd. 5, S. 230 ff.), aber auch in einigen anderen kleineren Aufsätzen niedergelegt. Er preist die sehr weisen Gesetzgeber und Staatengründer, welche eine geheime Religion von der öffentlichen unterschieden und damit eine große Einsicht in die mancherlei Fähigkeiten der Menschen bewiesen hätten; und er mahnt daran, diesem Vorbild zu folgen, zumal ja auch die ersten Christen Geheimnisse gehabt, welche nicht sogleich den Anfängern eröffnet wurden. Die natürliche Religion möge hinreichend für Gebildete sein; aber sie reich nicht aus für eine allgemeine Lehre, in welcher »Ketten für Bösewichter, allerhand mächtige Triebfedern für Schwache und Feige, Trostgründe in den grausamsten Martern, Gewichte gegen tyrannische Fürsten und sehr viele andere Dinge liegen müssen«. Die Religion in diesem Sinn sei eine dem großen Endzweck der Gottheit zusagende Maschine, uns glücklich zu machen, sei die Politik Gottes unter den Menschen, sei Disciplin, oder, wie Möser sich derb ausdrückt, ein Kappzaum für den Pöbel, da wir insgesammt vor Gottes Auge Pöbel seien. Und von diesem Gesichtspunkt aus meint Möser, die Oeconomie einer jeden Religion erfordere, öffentlich zu behaupten, daß außer ihr kein

Heil sei, denn die Gleichgültigkeit, als könne man in allen Religionen selig werden, bringe die Religion um ihre Kraft, die Gewissen zu binden, welche doch nothwendig sei, um den bürgerlichen Endzweck des Eides, dieses unentbehrlichen, obgleich traurigen Mittels zu erhalten; und ebenso erfordere die Oeconomie die Behauptung der Ewigkeit der Höllenstrafen, denn die öffentliche Gewißheit des Gegentheils sei aus vielen Ursachen bedenklich. Indem die christliche Religion zu allen diesen Absichten auf's vollkommenste geschickt sei, sei es thöricht, ein so vollkommenes Band zu schwächen oder wohl gar zu zerreißen; die Wahrheiten der Naturreligion seien ärgerliche Wahrheiten, insofern man ärgerlich alles dasjenige nennen müsse, was den Absichten der bürgerlichen Gesellschaft widerspreche. Folgerichtig führt Möser in einem Bruchstück »Ueber die symbolischen Bücher« (Bd. 5, S. 291) aus, daß das Gezänk, wie der Krieg, zwar in der Welt bleiben müsse, damit der Mensch speculire und arbeite und tapfer und nicht dumm werde, aber daß dieses Gezänk doch die öffentliche Rechtskraft der von der Kirche angenommenen symbolischen Bücher nicht antasten dürfe, ebenso wie eine sachfällige Partei einem rechtskräftigen Urtheil zwar vielleicht fluche, nichtsdestoweniger aber doch in Folge desselben bezahle; ja in den Briefen »Ueber die allgemeine Toleranz« (Bd. 5, S. 293) spricht er Solchen, welche öffentlich von dem eingeführten Glauben abweichen, alle bürgerlichen Ehren und Rechte ab. Es ist der glaubenlose Glaube politischer Convenienz, welchen Tacitus so treffend instrumentum regni nennt.

Dies Alles in einer Zeit, welcher die »neumodische« Menschenliebe und Geistesfreiheit nicht blos Mode, sondern innerster Lebensnerv war.

Es zeugt von der völligen Unklarheit des politischen Denkens, von dem Mangel auch der leisesten Ansätze politischer Parteibildung, daß sich die Vorkämpfer der deutschen Aufklä-

rung von diesen bedenklichen Schroffheiten Möser's nicht zurückgestoßen fühlten. Man hielt sich arglos an seine volksthümliche und vorschreitende Seite. Und bei Männern wie Herder und Goethe war die Begeisterung für Möser offenbar eine vorwiegend künstlerische.

In das Volk, namentlich außerhalb Osnabrücks, ist Möser in jener Zeit nicht gedrungen. Schon Nicolai klagt in seiner Lebensbeschreibung Möser's (Bd. 10, S. 5), daß die Schriften desselben, obgleich er einer der ersten deutschen Schriftsteller sei, doch wegen der beständigen Beziehung auf das, was ihm örtlich am nächsten lag, in Deutschland bei weitem nicht genug bekannt und gelesen seien.

So waren Möser's Anregungen ebenso wie die Anregungen Iselin's nur ein leichtes Wellenspiel auf der Oberfläche. Die Tiefe blieb unberührt.

Und schlimmer noch als um die Frage nach Freiheit und Menschenrecht stand es um jene zweite Frage, welche für die deutsche Machtstellung und Volksehre das eigentlich Ausschlaggebende ist, um die Frage nach der deutschen Reichseinheit.

Eben war der deutschen Politik eine neue verhängnißvolle Aufgabe erwachsen. Durch das plötzliche Emporkommen Preußens gab es in Deutschland fortan zwei Großstaaten, die einander eifersüchtig überwachten und sich in wiederholten Kriegen auf Tod und Leben bekämpften. Ist unter diesen Umständen noch ferner deutsche Reichseinheit möglich? Und kann andererseits Deutschland diese Einheit entbehren? Wir wissen jetzt Alle, daß es das schwerste Unglück Deutschlands gewesen ist, daß der Hubertsburger Friede diese Fragen nicht zum Austrag brachte, sondern die Zweiheit Deutschlands, welche zugleich eine Trennung des Nordens und Südens, ja zum Theil des Protestantismus und Katholicismus ist, zu einer dauernden machte. Von der unabweislichen Nothwendigkeit der politischen Einheit Deutschlands

durch die Schule der leidvollsten Erfahrungen innig durchdrungen, setzen wir jetzt unsere vollste Kraftanstrengung, unser tiefstes Lieben und Hassen an das fest und beharrlich zu erstrebende Ziel dieser Einheit, obgleich wir uns leider gestehen müssen, daß dieses Ziel schwerlich anders als durch schwere Bürgerkriege erreicht werden wird. Die Menschen des achtzehnten Jahrhunderts aber hatten für die Nothwendigkeit deutscher Einheit nicht das mindeste Gefühl; so gründlich war seit dem westfälischen Frieden von Seiten der einzelnen Landeshoheiten an der Aufstachelung des kleinlichsten Sondergeistes gearbeitet worden. Die letzten kümmerlichen Reste der alten Reichseinrichtungen verfielen immer rettungsloser; man sah diesen Verfall mit erschreckender Gleichgiltigkeit, um nicht zu sagen, mit unverhohlener Schadenfreude. Mehr als je sonnte sich jeder einzelne deutsche Staat nur in der Herrlichkeit seiner eigenen Macht und Größe; mehr als je war der Oestreicher nur Oestreicher, der Preuße nur Preuße, der Baier nur Baier, der Sachse nur Sachse; höchstens der Einwohner der kleinsten deutschen Länder, besonders der Einwohner der kleinen Reichsstädte, d. h., wie ein Zeitgenosse beißend sagt, wer kein besonderes Vaterland hatte, nannte sich Deutscher.

Als Friedrich Karl von Moser, kaiserlich gesinnt, 1765 in seiner warm patriotischen Schrift vom deutschen Nationalgeist nicht etwa an deutsche Einheit, sondern nur an deutsche Einigkeit und Verträglichkeit zu mahnen wagte, wurde er von allen Parteien mit thörichtem Spott überschüttet. Eine Gegenschrift »Noch etwas vom deutschen Nationalgeist«, 1766 vom Hofrath Bülow in Zerbst verfaßt, meinte, Moser's Schrift hätte eigentlich den Titel »Von der Unterthänigkeitspflicht der deutschen Reichsstände gegen den Kaiser« führen sollen; und noch viele Jahre nachher verargte es sich Friedrich Nicolai in seiner Lebensbeschreibung Justus Möser's (Bd. 10, S. 68) nicht,

diese Schrift Moser's eine niedrige und hämische zu nennen; der deutsche Nationalgeist sei ein politisches Unding.

Das Band, welches die Deutschen zusammenhalte, meinte das achtzehnte Jahrhundert, sei nicht mehr ein politisches, sondern, um im Sprachgebrauch der Zeit zu sprechen, ein moralisches.

Was Wunder also, daß oft grade in den Besten der Weltbürger den Patrioten überschrie?

2.

Geschichtsschreibung.

Thomas Abbt. Justus Möser. Isaak Iselin.

Bei dem Mangel politischer Gesinnung und Ueberzeugung, welcher um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in Deutschland herrschte, ist es fast überraschend, daß sich nichtsdestoweniger in der deutschen Geschichtsschreibung unverkennbare Zeichen glücklichen Aufschwungs regen.

Vornehmlich drei Ursachen haben zur Hervorbringung dieser überraschenden Erscheinung zusammengewirkt. Der siebenjährige Krieg erfüllte Phantasie und Gemüth wieder mit der Anschauung und lebendigen Empfindung großer Helden und Ereignisse. Aus Frankreich und England kamen die gewaltigen Anregungen Montesquieu's und Voltaire's, Hume's und Robertson's. Und eben hatte Winckelmann in seiner unübertrefflichen Kunstgeschichte eine so großartige Darstellung des organischen geschichtlichen Lebens der Kunst in der alten Welt gegeben, daß die Forderung, diese allwaltenden Entwicklungsgesetze auch auf die Darstellung der politischen Geschichte zu übertragen, immer lockender und unabweislicher wurde.

Einer der Ersten und Regsamsten, welche sich dieser aufkeimenden neuen geschichtlichen Wissenschaft zuwendeten, war Thomas Abbt.

Thomas Abbt war am 25. November 1738 zu Ulm geboren; aber er war schon früh dauernd nach Norddeutschland gekommen, hatte in Halle studiert und war später Professor in Frankfurt an der Oder und in Rinteln. Obgleich ursprünglich ein Schüler der Wolff'schen Philosophie, hatte Thomas Abbt seinen Sinn doch immer vorwiegend auf das handelnde Leben gestellt. Die metaphysischen Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen und die ästhetischen über Drama und Elegie, welche seine Beiträge zu den Literaturbriefen (Bd. 19, S. 3; Bd. 14, S. 252; Bd. 13, S. 70) enthalten, sind unreif und unbeholfen, und beweisen deutlich, wie wenig solche Dinge in seiner Natur liegen; dagegen geht ihm das Herz auf, wenn er von jener fruchtbaren und werkthätigen Philosophie spricht, welche, wie sich Abbt (Vermischte Werke. 1780. Bd. 6, S. 112) ausdrückt, Cicero die Lehrerin des Lebens, die Erfinderin der Gesetze und die Leiterin der Tugend genannt hat, und welche Abbt so sehr in Friedrich dem Großen bewunderte. Die berühmtesten Denkmale dieser vorwiegend auf das handelnde Leben gestellten Sinnesweise sind die Abhandlung vom Tod für's Vaterland 1761, und die Abhandlung vom Verdienst 1765; begeisterte Mahnungen an die unbedingte Hingebung an Staat und Vaterland, an Volk und Gemeinwohl, an freudigen Opfermuth im Kriege, an unverdrossenes Walten in friedlich bürgerlicher Thätigkeit. Der kraftvolle Zug politisch patriotischer Agitation, der begeisterte Ernst eines Mannes, der, wie Herder (Zur Philosophie und Geschichte. Bd. 15, S. 31) in seiner Gedächtnißrede Abbt's sagt, als Bürger fühlte und dachte, hatte trotz der unsäglichen Breite und Schwerfälligkeit der Darstellungsform eine Tiefe der Wirksamkeit, welche selbst heut noch in der dankbaren Erinne-

rung der Nachwelt nachklingt. Es war daher nur die natürliche Folgerichtigkeit dieser Richtung, wenn in Abbt mit jedem Jahr mehr und mehr die ausgesprochenste Vorliebe für die Staatswissenschaften, welche er als politische Philosophie zu bezeichnen pflegte, und mit dieser zugleich die Vorliebe für geschichtliche Studien und Betrachtungen hervortrat. Zuletzt entfremdete ihn diese Richtung auch seinem akademischen Wirken. Er ging im Jahre 1765 als vertrauter Rathgeber des edlen Grafen von Schaumburg-Lippe nach Bückeburg. Es war derselbe Drang nach dem handelnden Leben, welcher ein Jahrzehnt später Goethe sagen ließ, die Herzogthümer Weimar und Eisenach seien immerhin ein Schauplatz, um zu versuchen, wie einem die Weltrolle zu Gesicht stehe.

Abbt's geschichtliche Studien sind besonders in den für die Literaturbriefe geschriebenen kleineren Aufsätzen niedergelegt. Es ist unbegreiflich, warum Nicolai sie in die von ihm herausgegebene Gesammtausgabe nicht aufgenommen hat.

Vor Allem war der junge Schriftsteller bemüht, über Begriff und Behandlung der Geschichte sich Rechenschaft zu geben. Er studierte die Geschichtsschreiber der Alten, besonders Sallust, den er zum Theil übersetzte, und Tacitus, dessen Text er sogar philologisch (Literaturbriefe. Bd. 13, S. 141) zu berichtigen suchte. Lucian's kleine Schrift »Wie man Geschichte schreiben soll« beschäftigte ihn (Bd. 20, S. 25) tief und unablässig. Nicht minder lebhaft prüfte und durchdachte er die Geschichtswerke der Neueren. Die oft wiederkehrenden Hinweisungen auf Montesquieu lassen keinen Zweifel, wie befruchtend und nachhaltig dieser auf ihn eingewirkt hat. Von Voltaire bekennt er (ebend. S. 13) ausdrücklich, daß, so viel alle Professoren auf allen Universitäten gegen ihn schreien und ihn in jeder Stunde dreier Fehler überführen, er ihn doch immer mit Ehrfurcht als seinen Lehrer in der Geschichte betrachten werde, von dem er nicht die Begeben-

heiten, die Charaktere und Umstände, wohl aber die Kunst, dabei zu denken, und, wie Abbt's eigener treffender Ausdruck lautet, die Logik der Geschichte entnehme. Er rühmt Hume (ebend. S. 11), der niemals im Erzählen der Begebenheiten müßig stehe und doch seine fortreißenden Erzählungen mit jenen tiefsinnigen Staatsbetrachtungen würze, die ihm der Vortheil an die Hand gebe, daß er nicht Belagerungen und Schlachten, sondern die Berathschlagungen einer freien Nation beschreibe. Ueberdies ist ersichtlich, daß auch das Studium Winckelmann's ihm die weitesten Ausblicke öffnete. Justus Möser (Werke, herausgegeben von Abeken, Bd. 10, S. 148) berichtet nach mündlicher Mittheilung, Abbt habe die Geschichte der Kunst mit der politischen in Verbindung bringen, die Werke der Freiheit mit den Werken sklavischer Völker vergleichen, die Wirkungen jeder politischen Verfassung auf den Stil und auf die Kühnheit und den Adel der Kunst zeigen, und die Reife eines jeden Staates, einer jeden Sprache und überhaupt eines jeden Nationalgenies auch aus der Geschichte der Kunst erweisen wollen.

Diese Höhe des Standpunktes ist ein sehr bedeutungsvoller Fortschritt. Die Geschichte hat sich den Händen der Theologen und Juristen entwunden, sie ist selbständige Wissenschaft. Sie ist nicht mehr blos Regentengeschichte oder blos Geschichte einzelner Persönlichkeiten und Ereignisse, sondern auch Geschichte der Zustände und der inneren Entwicklung, lebendige Wechselwirkung von Politik, Gesellschaft, Sitte und Bildung. Ebenso ist bereits mit scharfer Bestimmtheit der Begriff des historischen Pragmatismus festgestellt. In einer Beurtheilung von Harenberg's Geschichte der Jesuiten führt Abbt (Literaturbriefe. Bd. 9, S. 118) aus, daß nur Derjenige die Geschichte recht pragmatisch schreibe, welcher den Verfall oder die Verbesserung einer Gesellschaft durch die Begebenheiten, die in einem gewissen Zeitraum vorgefallen, so vorstelle, daß man die wichtigsten Triebfedern der-

selben entdecken könne, oder, wie er sich ebendaselbst ausdrückt, daß man bei einer gegebenen Regierungsform, bei dem gegebenen Charakter des Herrschenden und bei dem gegebenen Verhältniß anderer gegenwirkender Staaten genau bestimmen lerne, was für Hauptveränderungen, das Zufällige bei Seite gesetzt, für den Staat hätten erfolgen müssen. Und es zeugt von feiner Einsicht in die Erfordernisse und Bedingungen der geschichtlichen Darstellung als solcher, wenn Abbt einmal bei einer anderen Gelegenheit (ebend. Bd. 10, S. 212) die Bemerkung ausspricht, daß die Darstellung der großen Geschichte durchweg der Größe und Würde der Begebenheiten, oft sogar dem Farbenton der geschilderten Zeit anzupassen sei, daß dagegen der Biograph, weil er sich in der niederen Sphäre des Privatlebens befinde und also bei ihm nicht Volk zu Volk, sondern nur Mann zu Mann rede, oft das Feierliche des großen historischen Stils mit kleineren genrebildlichen Zügen vertauschen dürfe.

Wer mag sagen, was Abbt für die Geschichtswissenschaft geworden wäre, hätte ihn, den kaum Achtundzwanzigjährigen, nicht am 3. November 1766 ein frühzeitiger Tod dahingerafft. Abbt hatte sich für seine Zukunft richtige und wichtige Aufgaben gestellt. Er dachte an eine Braunschweigische Geschichte, obwohl er sich (Werke. Bd. 6, S. 26) bitter beklagen mußte, daß ihm bei dem Verschluß urkundlicher Quellen das Material fehle, um das Skelett fleischig und körnicht zu machen. Er trug sich mit dem Plan einer Geschichte Maximilian's, weil Möser in ihm die Einsicht erweckt hatte, daß der Landfrieden von 1495 der entscheidende Wendepunkt des alten und neuen Reichs ist. Man kann es nicht ohne Wehmuth hören, wenn Möser (Abeken. Bd. 10, S. 115) aus genauer persönlicher Bekanntschaft in einem Briefe an Nicolai vom 30. September 1767 sagt: »Abbt ist in der Jugend gestorben, und sein Leben war nicht reich genug an Stoff zu einem größeren Werke. Ich habe immer

eine ganz außerordentliche Idee von demjenigen gehabt, was er geleistet haben würde, wenn ihm der Himmel das Leben gegönnt hätte; bei einem Menschen von seinen Jahren habe ich nie das reife und scharfe Urtheil gefunden, das er besaß«. Aber was wirklich von Abbt an Versuchen wissenschaftlicher Geschichtsschreibung vorliegt, sind nichts als flüchtige Auszüge aus den Werken Anderer, unbedeutend und längst verschollen. Abbt's Hinwendung zur Geschichte ist bedeutsam für die Zeitrichtung, aus welcher sie entsprang; aber rasch vorübergehend und thatlos, wie sie war, bot sie nirgends eine feste Handhabe und blieb ohne Folge.

Weit durchgebildeter ist der geschichtliche Standpunkt Justus Möser's.

Mit allen seinen Rechts- und Staatsanschauungen in der germanischen Vorzeit wurzelnd, entwarf Möser mitten unter den Stürmen und Mühseligkeiten des siebenjährigen Krieges seine »Osnabrückische Geschichte«, deren ersten und wichtigsten Theil er 1765 vollendet hatte, aber erst 1768 herausgab. Mit Recht sagt Schlosser in seiner Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts (Dritte Auflage. Bd. 2, S. 286), daß Möser's Einleitung in die Osnabrückische Geschichte eigentlich eine Einleitung in die ganze deutsche Geschichte oder eine Anweisung, dieselbe fruchtbar zu behandeln, zu nennen sei. Indem Möser, wie er (Bd. 10, S. 174) sich in einem Brief an Nicolai ausdrückt, die Geschichte wesentlich als Naturgeschichte der politischen Staatsverfassung oder, da er sich den Staat immer unter dem Bild einer Handelscompagnie denkt, als Naturgeschichte dieser Verbindung (Bd. 7, Vorrede, S. 6) faßt, so ist bei ihm jener Standpunkt der »teutschen Kaiser- und Reichshistorie«, welcher sich bei Bünau und Mascow und selbst noch bei Pütter findet, von Hause aus gründlich überwunden. »Die Geschichte von Deutschland«, sagt Möser in der am 4. April 1768 geschriebenen Vorrede (Bd. 6, S. 9), »hat meines Ermessens eine ganz neue

Wendung zu hoffen, wenn wir die gemeinen Landeigenthümer als die wahren Bestandtheile der Nation durch alle ihre Veränderungen verfolgen, aus ihnen den Körper bilden und die großen und kleinen Bedienten dieser Nation als böse oder gute Zufälle des Körpers betrachten. Wir können sodann dieser Geschichte nicht allein die Einheit, den Gang und die Macht der Epopöe geben, worin die Territorialhoheit und der Despotismus zuletzt die Stelle einer glücklichen oder unglücklichen Auflösung vertritt, sondern auch den Ursprung, den Fortgang und das unterschiedliche Verhältniß des Nationalcharakters unter allen Veränderungen mit weit mehr Ordnung und Deutlichkeit entwickeln, als wenn wir blos das Leben und die Bemühung der Aerzte beschreiben, ohne des kranken Körpers zu gedenken. Der Einfluß, welchen Gesetze und Gewohnheiten, Tugenden und Fehler der Regenten, falsche und gute Maßregeln, Handel, Geld, Städte, Dienst, Adel, Sprachen, Meinungen, Kriege und Verbindungen auf jenen Körper und auf dessen Ehre und Eigenthum gehabt, die Wendungen, welche die gesetzgebende Macht oder die Staatseinrichtung überhaupt bei diesen Einflüssen von Zeit zu Zeit genommen, die Art, wie sich Menschen, Rechte und Begriffe allmälich darnach gebildet, die wunderbaren Engen und Krümmungen, wodurch der menschliche Hang die Territorialhoheit emporgetrieben, und die glückliche Mäßigung, welche das Christenthum, das deutsche Herz und eine der Freiheit günstige Sittenlehre gewirkt hat, würde sich, wie ich glaube, solchergestalt in ein vollkommenes fortgehendes Gemälde bringen lassen und diesem eine Füllung geben, daß der Historienmaler alle überflüssigen Gruppen entbehren könnte«. Und es eröffnet einen großartigen Ausblick auf eine Geschichte im höchsten Stil, wenn Möser (ebend. S. 20) weiter sagt: »Ein aufmerksamer Kenner der deutschen Geschichte wird dieses Alles fruchtbarer einsehen und leicht erkennen, daß wir nur alsdann erst eine brauchbare und pragma-

tische Geschichte unseres Vaterlandes erhalten werden, wenn es einem Mann von gehöriger Einsicht gelingen wird, sich auf eine solche Höhe zu setzen, von welcher aus er alle diese Veränderungen, welche den Reichsboden und seine Eigenthümer betroffen, mit ihren Ursachen und Folgen in den einzelnen Theilen des deutschen Reichs übersehen, solche zu einem einzigen Hauptwerk vereinigen und dieses in seiner ganzen Größe stark und rein aufstellen kann. Das Costüm der Zeiten, der Stil jeder Verfassung, jeden Gesetzes und, ich möchte sagen, jeden antiken Werkes muß den Kunstliebenden vergnügen. Die Geschichte der Religion, der Rechtsgelehrsamkeit, der Philosophie, der Künste und schönen Wissenschaften ist von der Staatsgeschichte unzertrennlich und würde sich mit diesem Plan gut verbinden lassen. Von Meisterhänden versteht sich. Der Stil aller Künste, ja selbst der Depeschen und Liebesbriefe eines Herzogs von Richelieu steht gegen einander in einigem Verhältniß. Jeder Krieg hat seinen eigenen Ton und die Staatshandlungen haben ihr Colorit, ihr Costüm und ihre Manier in Verbindung mit der Religion und den Wissenschaften. Rußland giebt uns davon tägliche Beispiele, und das französische eilfertige Genie zeigt sich in Staatshandlungen wie im Roman. Der Geschichtsschreiber wird dieses fühlen und allemal so viel von der Geschichte der Künste und Wissenschaften entnehmen als er gebraucht, von den Veränderungen der Staatsmoden Rechenschaft zu geben. Wehe dem Geschichtsschreiber, dem sich dergleichen Einmischungen nicht in die Hände drängen und bei dem sie nicht das Resultat wohlgenährter Kräfte sind.«

In demselben großen Sinn sind auch die Abhandlungen der Patriotischen Phantasien, insoweit sie sich auf Geschichte beziehen, wie vor Allem »Der Vorschlag zu einem neuen Plan der deutschen Reichsgeschichte« (Bd. 4, 149), und »Die Geschichte in der Gestalt einer Epopöe« (Bd. 5, S. 76).

Möser stand mit dieser hohen Geschichtsanschauung nicht allein. Aehnlich spricht Gatterer, ähnlich spricht Schröckh. Was namentlich Schröckh bereits für tiefe und richtige Einsichten in das Wesen der Geschichtsschreibung hatte, zeigt eine von Schröckh stammende Besprechung von C. R. Hausen's Versuch einer pragmatischen Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek (1770. Bd. 12. St. 1, S. 153 ff). Er tadelt, daß dieselbe nicht in Wahrheit eine allgemeine Geschichte, sondern ausschließlich nur eine Kriegsgeschichte sei. Dann fügt er hinzu: »Nach diesem eingeschränkten Plan kann man sich weder von den allgemeinen Veränderungen in der Denkungsart des menschlichen Geschlechts im achtzehnten Jahrhundert noch von den inneren Veränderungen der vornehmsten Staaten einen Begriff machen. Es hilft nichts, daß man antwortet, man habe nur eine Staats- und Kriegsgeschichte schreiben wollen. Sieht man nicht immer auf das Ganze und dessen Einfluß auf Gesetze, Religion, Wissenschaften, Künste, Handlung, auf große Männer jeder Art, so kann nicht einmal eine gründliche Staatsgeschichte entstehen, höchstens nur ein saftloses Gerippe von Unterhandlungen, Tractaten, Feldzügen, Schlachten und Belagerungen.«

Wie seltsam also, daß trotzalledem aus diesem fruchtverheißenden Boden nirgends ein Geschichtswerk aufblüht, das sich Winckelmann's Kunstgeschichte oder den gleichzeitigen geschichtlichen Leistungen der Engländer auch nur entfernt an die Seite stellen kann!

Der Grund dieses Zwiespaltes zwischen der richtigen Erkenntniß der Aufgabe und der mangelnden Lösung ist in der deutschen Geschichtsschreibung derselbe, welcher auch in der gleichzeitigen Dichtung einen so tiefen Zwiespalt zwischen dem dichterischen Schaffen und der ästhetischen Theorie und Kritik bestehen ließ. Das Ideal wurde vom Leben und Wirklichkeit schmählich

im Stich gelassen. Die richtige Erkenntniß der Aufgabe konnte man den großen fremden Mustern entlehnen, und nach Maßgabe dieser Muster sogar selbstschöpferisch fortbilden. Wie aber sind große Geschichtsschreiber in einem Volk und Zeitalter möglich, in welchem der Sinn für das handelnde Leben erst im ersten Erwachen ist, und welchem noch ganz die Unterlage und die Anschauung großer politischer Verhältnisse fehlt? Es ist bezeichnend, daß der größte, um nicht zu sagen, der einzige deutsche Geschichtsschreiber im Zeitalter Friedrich's des Großen Friedrich der Große selbst ist.

Erst Spittler bringt politischen Geist in die deutsche Geschichtsschreibung und wird dadurch der Begründer einer neuen Epoche derselben.

Bis dahin verharrten die deutschen Geschichtsschreiber trotz der Anregungen Abbt's und Möser's entweder in der alten polyhistorischen Art des vergangenen Jahrhunderts wie die Uebersetzer und Bearbeiter des unter dem Namen der Halleschen »Allgemeinen Welthistorie« bekannten englischen Sammelwerks, oder sie wendeten sich vorzugsweise der Betrachtung der inneren Kultur- und Bildungsbewegungen zu, insoweit solche Schilderungen ohne feste politische Grundirung erfaßbar und darstellbar sind.

Nicht wie Justus Möser zu Montesquieu, sondern vornehmlich zu Voltaire, welcher (vgl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. Thl. 2, S. 212) in seinem berühmten »Versuch über die Sitten und den Geist der Völker« vor den politischen Ereignissen das innere Leben, die sittlichen und gesellschaftlichen Zustände und Einrichtungen, die volkswirthschaftlichen Vorgänge, die gewerblichen Erfindungen, die Geschichte der Dichtung, ja sogar der bildenden Künste bevorzugt hatte, fühlte sich das von allem öffentlichen Leben abgesperrte deutsche Gelehrtenthum hingezogen. Auch in den englischen Vorbildern, in

Hume und Robertson und später in Gibbon, waren es besonders die Darstellungen dieser allgemeinen Bildungsverhältnisse, welche auf die deutschen Nachahmer einwirkten.

Sicher war es ein Fortschritt und eine für alle Zeiten unverlierbare Errungenschaft, daß sich die Einseitigkeit ausschließlicher Regentengeschichte jetzt so fest und triebkräftig zur Volksgeschichte und als solche zugleich zur Kulturgeschichte erweiterte; aber in Deutschland trat diese Errungenschaft vorerst nur als eine neue Einseitigkeit auf. Was man in Deutschland damals Kulturgeschichte nannte, war nicht der stützende Grund und krönende Abschluß der politischen Staatengeschichte, sondern nur ein dürftiger Nebenbau, der den thörichten Anspruch machte, das eigentliche Hauptgebäude zu sein. Auf diese Einwirkungen Voltaire's sind die allgemeinen Uebersichten der Weltgeschichte von Schlözer und Gatterer ebenso zurückzuführen wie die kulturgeschichtlichen Untersuchungen und Schilderungen von Meiners und Heeren.

Und schon drohte jene Abart der Geschichtschreibung, welche sich unter dem prahlerischen Namen einer sogenannten Philosophie der Geschichte bis auf den heutigen Tag fortzieht.

Isaak Iselin veröffentlichte im Jahre 1764 »Philosophische Muthmaßungen über die Geschichte der Menschheit«. Die erweiterte Bearbeitung von 1768 führt den einfacheren Titel »Ueber die Geschichte der Menschheit«. Rasch folgten fünf Auflagen.

Der nächste Anlaß war eine Widerlegung Rousseau's. Nicht in der Vergangenheit, in dem goldenen Zeitalter eines vermeintlichen Naturzustandes liege das Ideal höchsten Menschendaseins, sondern in der Zukunft. Die Geschichte sei fortschreitend; eben jetzt erwachse die Menschheit aus der Sinnlichkeit des Kindes und aus dem Phantasieleben des Jünglings zur Vernunftreife des Mannes. In den Banden der sinnlichen Kindheit habe der Orient geschmachtet; daher die auf Einfalt und Un-

wissenheit gebauten Despotien. Den Griechen und Römern aber sei, gleich dem Jüngling, die Phantasie das mächtigste und fast einzige Triebrad gewesen; ihr Stand sei daher beinah nichts als eine verfeinerte und durch die glücklichen Einflüsse der Weisheit einiger wahrhaft tugendhafter und erleuchteter Männer gemilderte Wildheit und darum zwar eine sehr glänzende, aber doch sehr vergängliche Erscheinung. Auf wenige helle Tage sei eine Finsterniß von mehr als tausend Jahren gefolgt. Mit dem Wiederaufleben der Wissenschaften jedoch, mit der Reformation, mit dem Abfall der Niederlande, mit der freien Verfassung Englands, mit der Philosophie der Aufklärung sei die Erleuchtung und die Vernunft gekommen; zwar erst im sanften Schimmer einer lieblichen Morgenröthe, aber doch mit der tröstenden Hoffnung, daß dereinst auch die letzten Nebel schwinden werden. Die Geschichte sei der Fortgang von der äußersten Einfalt zu einem immer höheren Grade von Licht. Das Ziel sei die allgemeine Glückseligkeit, die späte, aber kostbare Frucht der Tugend und Weisheit.

Wieland meinte sogleich nach dem Erscheinen dieses Buches (vgl. Ausgewählte Briefe von C. M. Wieland. 1815. Bd. 2, S. 237), es sei nicht eben eine sehr glänzende Entdeckung, gravitätisch zu beweisen, daß die Ursache, warum es nicht besser in der Welt gehe, der Mangel an Weisheit und Tugend sei. Und wahrscheinlich hatte auch Justus Möser dieses Buch ganz vornehmlich im Auge, als er (Bd. 10, S. 174) im December 1778 an Nicolai schrieb, mit der moralischen Schnur sei es Kinderei in der Geschichte.

Selbst wo die geschichtlichen Anschauungen reicher und tiefer sind als hier in diesem ersten geschichtsphilosophischen Versuch Iselin's, werden Bestrebungen dieser Art doch immer an dem Mangel leiden, daß sie das vielgestaltige und buntbewegte Einzelleben in kahle und abgezogene Begriffsallgemeinheiten ver-

flüchtigen, und die in sich eigenartigen und selbständigen geschichtlichen Erscheinungen und Entwicklungen zu willenlosen Mitteln und Werkzeugen bewußter Naturabsicht, zu wohlberechneten Uebergangsstufen eines von der Vorsehung vorherentworfenen Erziehungsplanes herabdrücken. Alles soll, wie einmal Alexander von Humboldt in seinen Briefen an Varnhagen von Ense (S. 43) sagt, nur geschehen sein, damit erfüllet werde, was der Philosoph verheißt. Es ist jene falsche und gewaltsame Zweckbeziehung, welche in der Naturwissenschaft unter dem Namen der Teleologie schon längst in verdienten Verruf gekommen ist.

Mochte es die unmittelbare Einwirkung Iselin's oder der überwältigende Zug der allgemeinen Zeitströmung sein, unter allen Umständen ist es eine sehr bedeutsame Thatsache, daß diese falsche teleologische Geschichtsbetrachtung auch in Lessing und vor Allem in Kant fortklingt. Von dort hat sie sich auf Herder, Schelling und Hegel verpflanzt. Erst die neueste Zeit hat auf Grund ihrer tieferen politischen Bildung begonnen, derselben entschieden den Krieg zu erklären.

Viertes Capitel.

Aesthetik und Kunstgeschichte.

1.

Winckelmann.

Die Griechen rühmten von besonders alten und ehrwürdigen Götterbildern, daß sie vom Himmel gefallen seien; sie wollten damit sagen, diese Bildwerke seien durchaus einzig in ihrer Art und unerklärlich in ihrem Ursprung.

Fast möchte man sich versucht fühlen, diese Bezeichnung auf Johann Joachim Winckelmann anzuwenden. Einen Klopstock, Wieland, Lessing, Herder, ja selbst einen Goethe und Schiller sehen wir mit einer gewissen Naturnothwendigkeit aus den herrschenden Bildungszuständen herauswachsen; sie sind die reife Blüthe und Frucht einer stillkeimenden, lange vorbereiteten Entwicklung. Winckelmann erscheint in seiner genialen Ursprünglichkeit wie ganz aus sich selbst herausgewachsen. Das Tiefste und Eigenste seiner Richtung wird ihm nicht gegeben durch die Anregung der Gegenwart und der nächsten Umgebung, sondern erwacht und kräftigt sich nur im steten und unerschrockenen Kampf gegen dieselbe. Er schlägt Saiten an, die bis dahin noch niemals berührt worden. Gleich jenen gewaltigen Seefahrern der vergangenen Jahrhunderte entdeckt und erobert er Länder und Welten, die bis dahin völlig unbekannt oder doch dem Auge der Men-

schen wieder völlig entschwunden waren. Er erschaute und verkündete das Wesen und die urewige Schönheit der griechischen Kunst in einer Zeit, welche noch völlig von den Banden der französischen Geschmacksverwilderung umstrickt war und diese mit prahlerischer Untrüglichkeit als höchstes Bildungsideal pries; und er brachte mit dieser in ihm neu auflebenden Kunstbetrachtung in die gesammte Wissenschaft sowohl wie in die ausübende Kunst einen Umschwung, der sich fortan immer mächtiger und mächtiger ausbreitete und noch bis auf den heutigen Tag unermeßlich segensreich fortwirkt.

In Winckelmann's Jugendgeschichte bewahrheitet sich wie bei allen genialen Naturen, daß der Mensch in seinem dunklen Drange sich des rechten Weges wohl bewußt ist.

Er war am 9. December 1717 zu Stendal in der Altmark geboren, als der Sohn eines armen ehrsamen Schuhflickers. Kein Hinderniß schreckte ihn zurück, den angeborenen Wissenstrieb zu befriedigen. Wie einst Luther, erwarb er sich sein Brot als armer Singschüler; einem alten erblindeten Lehrer diente er als Führer und Vorleser. Alle Nachrichten stimmen überein, daß Winckelmann schon früh durch den wärmsten Eifer für die alten Sprachen sich auszeichnete; ja es deutet überraschend auf Winckelmann's künftige Bestimmung, wenn wir erfahren, daß schon der Knabe Todtenköpfe sammelt und in der Umgegend nach Urnen gräbt. Bald ist die griechische Mythologie seine Lieblingsbeschäftigung. Dem Theatrum genealogicum von Hieronymus Henninges (Magdeburg, 1598, vier Bände, Fol.), aus welchem er seine ersten mythologischen Kenntnisse zog, bewahrte er sein ganzes Leben hindurch eine so unwandelbare Dankbarkeit, daß er dasselbe noch in seiner Vorrede zu den Anmerkungen über die Geschichte der Kunst rühmend anpreist und allen andern Schriften dieser Art vorzieht.

Bald genügt ihm die Schule der Vaterstadt nicht mehr.

Er wendet sich nach Berlin, besucht die Schule zum grauen Kloster und findet im Hause des Rectors freundliche Aufnahme und Unterstützung. Aber auch hier haften die Lehrer nur an der Schale; Winckelmann nannte sie später in der Erinnerung an seine Schulzeit ἄμουσοι, d. h. den Musen Fremde. Ostern 1738 bezieht er die Universität Halle. Auf Wunsch seiner Gönner sollte er Theologie studiren; er that es ohne innere Neigung; es schreckte ihn, wie er selbst sagt, der Gedanke, dereinst auf einer Landpfarre zu verkümmern. Gleich seinem etwas jüngeren Zeitgenossen Lessing fühlte er sich von der herrschenden Universitätsgelehrsamkeit zurückgestoßen; es blieb ihm, wie er noch im Jahre 1765 als berühmter Mann an den Baron Schlabrendorf (Band 10, Seite 391) schreibt, die akademische Speise zwischen den Zähnen hängen, so daß er, »was man nennt, liederlich wurde und nur mit sehr großer Noth ein kahles Theologenzeugniß bekam.« Dafür ist sein Sinn nur um so lebhafter auf die Griechen gerichtet, obgleich das Griechische, wie Winckelmann später spottet, hier seltener als Gold war. Es ist bezeichnend, daß der Wunsch, die Oertlichkeiten des Alterthums mit eigenen Augen zu sehen, bereits mit unwiderstehlicher Macht in ihm auftaucht und ihn sogar schon zu wagender Ausführung drängt. War er bereits in seinen ersten Jünglingsjahren, bei Pfarrern und Amtleuten um Reisegeld einsprechend, von Berlin aus nach Hamburg gewandert, um sich dort in einer Bücherversteigerung heißersehnte Ausgaben griechischer Schriftsteller zu erstehen, und hatte es ihn 1738 nach Dresden getrieben, die dort eben stattfindenden Hoffestlichkeiten und die neu erworbenen großen Kunstsammlungen zu sehen, so unternimmt er es jetzt, im Anfang des Jahres 1740, durch den Gallischen Krieg Cäsar's angeregt, nach Frankreich und Rom vorzudringen. Herberge und Unterhalt sucht er in den Klöstern unter dem Vorwand, daß er die Religion verändern und in Rom sein Glaubensbekenntniß ablegen wolle;

doch nöthigte ihn der ausbrechende Krieg, bei Gelnhausen in der Nähe von Frankfurt am Main wieder umzukehren. Wir sehen in diesem Entschluß, wie durchaus seine Natur auf sinnliche Anschauung angelegt ist, und wie früh er sich an den Gedanken gewöhnt, nöthigenfalls durch Wechsel der Religion sich die Möglichkeit einer italienischen Reise zu sichern.

Auch in den folgenden Jahren finden wir ihn in der drückendsten Armuth. Im Jahre 1741 ist er Hauslehrer zu Osterburg bei dem Rittmeister von Grollmann. Darauf geht er nach Jena, Medicin und höhere Mathematik zu studiren; offenbar war es der Drang nach lebendiger Naturanschauung, welcher ihn zu diesem Studium lockte. Im nächsten Jahr treibt ihn die Noth, wieder eine Hauslehrerstelle anzunehmen bei dem Oberamtmann Lamprecht in Heimersleben in der Nähe von Halberstadt. Im Jahre 1743 wird er Conrector in Seehausen mit so kärglicher Besoldung, daß er von Freitischen leben mußte, welche ihm die Aeltern seiner Schüler gaben.

Einen höchst merkwürdigen Einblick in diese Zeit gestattet ein Brief, welchen Boysen, der zu seiner Zeit berühmte Orientalist, sein unmittelbarer Amtsvorgänger, am 10. August 1743 an Gleim schrieb. Dieser Brief ist in den »Briefen von Herrn Boysen an Herrn Gleim, Frankfurt und Leipzig, 1772,« Seite 34, enthalten. Er lautet: »Da ich nach Magdeburg zurückreisete, fand ich im Kruge von Heimersleben einen Candidaten, der Winckelmann heißt. Er hat mit uns in Halle studirt und Sie müssen ihn auf den öffentlichen Bibliotheken oft gesehen haben. Weil er sehr dürftig ist, konnte er sich kaum Bücher anschaffen. Daher besuchte er den Büchersaal auf dem Waisenhause, bei der Universität und Marktkirche und las daselbst die Schriften der alten Griechen. Er war aber, da ich ihn wider alles Vermuthen auf dieser Rückreise nach Magdeburg fand, so schlecht bekleidet, und von einem alten Kummer dergestalt entstellt, daß ich ihn

kaum noch kannte. Mit einer Wehmuth, die mein ganzes Herz durchdrang, entdeckte er sich mir, und bat mich, ihn nach Seehausen zu meiner Stelle zu empfehlen, weil man ihm geschrieben hätte, daß ich mit der Vollmacht, einen geschickten Nachfolger auszusuchen, wäre versehen worden. Ich nahm mich seiner, nachdem er mich durch bewunderungswürdige Proben von seinen großen Talenten und von der Stärke in der griechischen Literatur überzeugt hatte, aus allen Kräften an, und ich habe es dahin gebracht, daß er mein Nachfolger im Amte geworden ist. Was meinen Sie aber? Jedermann glaubt in Seehausen, daß ich mehr für Winckelmann als für die Schule gesorgt hätte, und verschiedene meiner Freunde haben mir die bittersten Verweise gegeben. Der neue Conrector kann nicht predigen, es mag ihm auch wohl an der äußeren Lehrgabe fehlen und vielleicht ist ihm die Bühne zu eng; kurz, die Zahl der Schüler hat sich merklich vergringert, und Winckelmann hat mich mündlich und schriftlich ersucht, ihn anderwärts unterzubringen. Zu meinem großen Glück hat ihm Herr Nolten das vortrefflichste Zeugniß ertheilt, ich würde sonst noch schärfere Strafbriefe erhalten haben. Denn dies Zeugniß schützt mein Urtheil von ihm, und erhält mir das Lob, welches mir mein Gewissen giebt, daß ich redlich gehandelt habe. Die Merkwürdigkeit muß ich denn noch von Winckelmann melden, daß er den Herodot nicht nur übersetzt, sondern diesen Schriftsteller auch, als ob ein Genius ihn inspirirt hätte, erklärt.«

Fünf lange Jahre verwaltete Winckelmann dies freudlose Amt, da alle Pläne, in andern Stellungen oder gar auf Universitäten sich freier regen zu können, fehlschlugen. Es war die unglücklichste Zeit seines Lebens; noch spät schreibt er (Band 9, Seite 60): »Ich habe Vieles gekostet, aber über die Knechtschaft in Seehausen ist nichts gegangen.« Dennoch, um seine eigenen Ausdrücke zu gebrauchen, während er Kinder mit grindigen

Köpfen das ABC lesen ließ, wünschte er sehnlich zur Erkenntniß des Schönen zu gelangen und betete Gleichnisse aus dem Homer. Ja trotz aller Hemmnisse tritt bereits die bildende Kunst auf das bestimmteste in den Vordergrund. Am 8. April 1745 schreibt Boysen (a. a. O. Seite 52) an Gleim: »Winckelmann, den ich nach Klosterbergen nicht habe befördern können, will so lange in Seehausen bleiben, bis er sich ein kleines Kapital gesammelt hat und dann nach Aegypten gehen, um bei den Pyramiden die Kunst der Alten zu studiren.« Und in einem Briefe vom September 1747 schreibt Winckelmann an seinen Freund Genzmer (Band 11, Seite 474) mit der lebhaftesten Freude von Sandrart, von einer Statue in der Villa Borghese, von Le Brün, Poussin, Rubens, van Dyk, von einigen in der nächsten Umgegend geschehenen Gemäldeankäufen, und schließt dann mit den rührenden Worten: »Du wirst vermuthlich jetzt als ein guter Kenner von Stücken in der Kunst sprechen können, wozu Du die schönste Gelegenheit hast. Ich kann aus meiner Sphäre nicht kommen. Das Schicksal hat mich zu einem mühsamen Studiren verdammt, ohne die Früchte zu sehen; ich muß zufrieden sein.«

Endlich im Sommer 1748 gelang es ihm, bei der Bibliothek des Grafen von Bünau in Nöthenitz bei Dresden ein Unterkommen zu finden. Es war der lockende Anreiz der großen Dresdener Kunstschätze, welcher ihn bewogen hatte, sich grade um diese Stelle zu bewerben. Er erhielt nur achtzig Thaler Gehalt; aber nie hat er es in seinem tiefen Gefühl der Dankbarkeit dem Grafen vergessen, daß dieser, wie er mehrmals sagt, ihn aus Dunkel und Finsterniß zog. Er arbeitet am Katalog der Bibliothek, er macht die anstrengendsten Vorarbeiten für die Reichshistorie, welche der Graf schrieb. »Seine Auszüge sind (Band 9, Seite 45) ein ganzer Schiebkarren voll, die Scripturen der sächsischen Geschichte allein machen etliche achtzig Lagen.« Allein dem unermüdlich Fleißigen bleibt doch noch immer Muße

zu eigener Fortbildung. »Ich habe mich gewundert,« sagt er (Band 9, Seite 76), »daß ich seit einiger Zeit mit einer ganz anderen Einsicht die Alten angefangen habe zu lesen; den Homer allein habe ich diesen Winter dreimal mit aller Application, die ein so göttliches Werk erfordert, gelesen.« Und neben der Liebe zu den griechischen Dichtern stärkt und befestigt sich immer mehr die Liebe zu den bildenden Künsten. Dresdens Künstler und Kunstwerke wirken mächtig auf ihn. Seine Briefe erzählen mit dem Behagen innigsten Glücksgefühls, daß er »nunmehr unter die Maler gerathen sei und daß er freien Eintritt in die königliche Galerie habe, so gut wie irgend ein Hofmaler.« Er nimmt Unterricht im Zeichnen und treibt Anatomie, er schreibt Betrachtungen über die Bilder der Gemäldegalerie. Fortan wankt und weicht der Gedanke nicht mehr von ihm, daß, einige Jahre in Rom zu leben, sein um jeden Preis zu erstrebendes Ziel sei.

Wie aber ist für ihn, den Armen und Gebundenen, dies Ziel erreichbar? Schon seit längerer Zeit hatten der päpstliche Nuntius Archinto und der königliche Beichtvater, Pater Rauch, den talentvollen Mann auf der Bibliothek des Grafen kennen und schätzen gelernt. Sie eröffneten ihm die Möglichkeit des ersehnten Zieles, wenn er sich entschließen könne, zur katholischen Kirche überzutreten. Jene Frage, mit welcher Winckelmann in früheren Jahren schon oft getändelt und gespielt hatte, trat jetzt mit furchtbarem Ernst an ihn. Soll er jener Lockung Folge geben oder soll er für immer verzichten auf seine eigenste, klar erkannte Bestimmung? Zwei Jahre lang schwankt und zögert er in peinvoller Unruhe. Er hat schon längst mit dem evangelischen Kirchenglauben gebrochen; er kennt Bayle, die Werke Voltaire's nimmt er später sogar nach Rom mit, Pope's Gedicht über den Menschen weiß er auswendig. Aber steht ihm eben darum die katholische Kirche nicht noch ferner? Man kann die vertrauten Briefe, welche er in dieser Gewissensqual an seinen Freund

Berendis schrieb, nicht ohne die innigste Theilnahme lesen. Wir wollen nur den Brief vom 6. Januar 1753 (Bd. 9, S. 39) hervorheben. Er lautet: »Mein Schatz, Du weißt, daß ich allen Pläsirs abgesagt und daß ich allein Wahrheit und Wissenschaft gesucht. Du weißt, wie sauer es mir geworden; durch Mangel und Armuth, durch Mühe und Noth habe ich mir müssen Bahn machen. Fast in Allem bin ich mein eigener Führer gewesen. Die Liebe zur Wissenschaft ist es und diese allein, welche mich bewegen können, dem mir gethanen Anschlag Gehör zu geben. Es ist mein Unglück, daß ich nicht an einem großen Ort geboren bin, wo ich Erziehung und Gelegenheit hätte haben können, meiner Neigung zu folgen und mich zu formiren. Gott und die Natur haben wollen einen Maler, einen großen Maler aus mir machen und beiden zum Trotz sollte ich ein Pfarrer werden. Nunmehr ist Pfarrer und Maler an mir verdorben. Allein mein ganzes Herz hängt an der Kenntniß der Malerei und Alterthümer, die ich durch fertigere Zeichnung gründlicher machen muß. Hätte ich noch das Feuer oder vielmehr die Munterkeit, die ich durch ein heftiges Studiren verloren, ich würde weiter in der Kunst gehen. Nunmehro habe ich nichts vor mir, worin ich mich hervorthun könnte, als die griechische Literatur. Ich finde keinen Ort als Rom geschickter, dieselbe weiter und, wenn es sein könnte, auf's höchste zu treiben. Du kannst Dir aber wohl einbilden, daß der Antrag des Pater Rauch nicht sine conditione sine qua non geschehen. Das ist der wichtigste Punkt. Eusebia und die Musen sind hier streitig bei mir; aber die Partei der letztern ist stärker. Sie ist bei mir der Meinung, man könne aus Liebe zu den Wissenschaften über etliche theatralische Gaukeleien hinwegsehen, der wahre Gottesdienst sei allenthalben nur bei wenigen Auserwählten in allen Kirchen zu suchen. — — Der Finger des Allmächtigen, die erste Spur seines Wirkens in uns, das ewige Gesetz und der allgemeine Ruf ist unser Instinct;

demselben mußt Du und ich, aller Widersetzlichkeit ohngeachtet, folgen. Dieses ist die offene Bahn vor uns. Auf derselben hat uns der Schöpfer die Vernunft zur Führerin gegeben; wir würden wie Phaeton Zügel und Bahn ohne dieselbe verlieren. Pflichten, welche aus diesem Principio fließen, vereinigen alle Menschen in eine Familie zusammen; hierin bestand das Gesetz bis auf Mosen und die Propheten. Die folgenden göttlichen Offenbarungen erhalten ihre Ueberzeugung nicht durch den todten Buchstaben, sondern durch göttliche Rührungen, die ich, wie vielen Gläubigen geschehen, billig auch an mir in stiller Anbetung erwarte. Ich habe rechtschaffen und seit meinen akademischen Jahren, wie Du weißt, unsträflich (menschlich zu reden) gewandelt. Ich bin treu gewesen ohne Absichten, ich habe gearbeitet ohne Schein einer Gefälligkeit, Gott hat mir Leben und Gedeihen gegeben. Ich habe mein Gewissen rein gehalten; wie sollte ich es verletzen, wenn mich Jemand, der mich befördern will, nöthigt, ihm und seinen Glaubenssätzen, die in göttlicher Offenbarung nicht gegründet sind, aber die auch selbige nicht umstoßen, beizupflichten? Ich glaube, ich würde ebensowenig sündigen als es ein Professor zu Wittenberg zu thun glaubt, der die Formulam Concordiae unterschreibt, ohne sie gelesen zu haben oder darauf sterben zu wollen. Er thut es, Professor zu werden und tröstet sich mit seiner Reservation. Meine Bewegungsgründe sind noch edler und uneigennütziger.«

Der entscheidende Schritt geschah. Am 8. Juli 1754 trat Winckelmann in Dresden zur katholischen Kirche über. In welchem Sinne, erhellt am besten daraus, daß er kurz nachher in seinen Briefen (Bd. 9, S. 109) spottet, daß sein »Knieleder« zum Knieen zu dünn und empfindlich sei und daß er allerhand schöne Sachen gebeichtet, die sich besser im Latein als in der Frau Muttersprache sagen lassen.

Nun faßte Winckelmann sein Ziel bestimmter ins Auge.

Im October desselben Jahres verließ er die Dienste des Grafen Bünau und ging nach Dresden. Mit dem glücklichen Gefühl tiefster Selbstbefriedigung zeichnet er alle Tage wenigstens zwei Stunden, studirt fleißig in der Gemäldegalerie und in der Antikensammlung, liest Alles, was er von Kunstliteratur habhaft werden kann, verkehrt mit den Dresdener Künstlern und Kunstgelehrten, mit Lippert, mit Hagedorn und besonders mit Oeser, welcher ihm im Alter völlig gleichstand und bei welchem er wohnte. Winckelmann wurde zwar von seinen katholischen Gönnern unterstützt; aber die Abreise nach Rom verzögerte sich, da man ihm nur sehr schwankende Aussichten eröffnete. Es drängte Winckelmann, von seinem Thun und Treiben öffentlich Rechenschaft zu geben, und durch eine gediegene Leistung vielleicht auch für seine Zukunft einen festen Anhalt zu gewinnen. So entstand seine erste Schrift: »Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst«, welche er im Frühling 1755 verfaßte. Um die Wirkung zu verstärken, bekämpfte er selbst dieselbe in einem fein ironischen Sendschreiben und setzte dann diesem Angriff wieder eine erläuternde und widerlegende Gegenschrift entgegen.

Goethe nennt in seinem vortrefflichen Buch über »Winckelmann und sein Jahrhundert,« diese Erstlingsschriften Winckelmann's, sowohl dem Stoff als der Form nach, dergestalt barock und wunderlich, daß man ihnen wohl vergebens durchaus einen Sinn abzugewinnen suchen möchte, wenn man nicht von den Persönlichkeiten der damals in Sachsen versammelten Kenner und Kunstrichter, von ihren Fähigkeiten, Meinungen, Neigungen und Grillen näher unterrichtet sei. Und allerdings ist die Anordnung der einzelnen Theile noch wirr und tumultuarisch; manche Anspielungen und Ausführungen sind nicht durch die innere Nothwendigkeit des Gedankenganges, sondern nur durch zufällige örtliche und persönliche Anlässe entstanden. Aber doch liegt in

diesen Schriften bereits Winckelmann's tiefstes Wesen vollständig ausgeprägt; in seiner hochragenden epochemachenden Bedeutung sowohl, wie in der Einseitigkeit, welche ihm noch aus den Ueberlieferungen der Rococozeit anhaftet.

Versetzen wir uns in die Dresdener Umgebung Winckelmann's. Rings um ihn wogt und fluthet der zügelloseste Rococogeschmack. Eben waren der Zwinger und die katholische Kirche erbaut; frisch und fein gedacht, unvergleichliche Meisterwerke der schwelgenden Rococokunst mit allen ihren Vorzügen und Schwächen. Eben waren die Wände und Decken dieser Bauten angefüllt worden mit den Fresken und Bildwerken entarteter Italiener aus der Schule Maratta's und Bernini's. Der König selbst, der prachtliebende August III., huldigte diesem Geschmack mit Vorliebe, obgleich er mit Eifer und Freude die Gemälde der großen italienischen Glanzzeit für die Galerie kaufte und für die Schönheiten derselben ein offenes und empfängliches Auge hatte. Einzelne deutsche Künstler, wie Dietrich, Ismael und Rafael Mengs und Oeser, suchten zwar nach größerer Formenreinheit, aber sie waren theils noch im Werden, theils selbst noch in ärgster Manier befangen. Da sprach Winckelmann, der eben erst an die Kunst Herantretende, in tiefster und genialster Ursprünglichkeit das gewaltige Losungswort aus, daß »der einzige Weg, groß, ja wenn möglich, unnachahmlich zu werden, die Nachahmung der Alten sei, d. h. derselbe Weg, welchen auch Michel Angelo, Rafael und Poussin einst eingeschlagen.« Mit schönheitbegeistertem Auge enthüllt Winckelmann die großen Vorzüge der griechischen Kunstwerke, die schöne Natur, welche den Griechen von Hause aus durch die Gunst eines sanften und reinen Himmels und durch glückliche Sitten und Einrichtungen zu Gebote stand, die über die unmittelbare Wirklichkeit erhobene Idealität der Conturen in der Bildung des Körpers sowohl wie der Gewandung, die edle Einfalt und stille Größe in Stellung

und Ausdruck. Und schildert er die Hoheit der Sixtinischen Madonna, welche erst seit zwei Jahren im Besitz der Galerie war, so geschieht es nur, um zu beweisen, wie nahe Rafael dieser Großheit der Conturen und der edlen Stille und Einfalt des Ausdrucks verwandt sei. Winckelmann bringt die Idee des hohen Stiles wieder in das Bewußtsein der Menschen. Er selbst spricht den unmittelbaren Zeitbezug offen aus. Er sagt (Bd. 1, S. 34): »Das wahre Gegentheil, das entgegenstehende äußerste Ende ist der gemeinste Geschmack der heutigen, sonderlich angehenden Künstler. Ihren Beifall verdienet nichts, als worin ungewöhnliche Stellungen und Handlungen, die ein freches Feuer begleitet, herrschen, welches sie mit Geist, mit Franchezza, wie sie reden, ausgeführet heißen. Der Liebling ihrer Begriffe ist der Contrapost, der bei ihnen der Inbegriff aller selbst gebildeten Eigenschaften eines vollkommenen Werkes der Kunst ist. Sie verlangen eine Seele in ihren Figuren, die wie ein Komet aus ihrem Kreise weichet; sie wünschen in jeder Figur einen Ajax und einen Capaneus zu sehen.« Jenes Wort von der edlen Einfalt und stillen Größe der alten Kunstwerke ist bis auf den heutigen Tag das unübertroffene Schlagwort zur Bezeichnung des innersten Wesens griechischer Kunst geblieben. Und kann man die Verirrung der Zopfzeit treffender schildern als hier geschieht? Man müßte denn an jenes spätere Wort der Kunstgeschichte (Bd. 4, S. 44) erinnern, in welchem Winckelmann von Bernini sagt, »er suchte Formen, aus der niedrigsten Natur genommen, gleichsam durch das Uebertriebene zu veredeln, seine Figuren sind wie der zu plötzlichem Glücke gelangte Pöbel.«

Das Buch erregte daher sogleich überall das gewaltigste Aufsehen und wurde in alle Sprachen übersetzt. Es war der Anfang einer allgemeinen Umwälzung. Man hat es treffend Winckelmann's Reformationsthesen genannt.

Jedoch dürfen wir dabei einen tiefgreifenden Mangel nicht

übersehen; zumal dieser niemals von Winckelmann gründlich überwunden wurde. Wenn wir in Zeichnung und Composition zu den Alten zurückkehren, wie steht es um den Inhalt? Hier zeigt sich Winckelmann durchaus von der herrschenden Kunstlehre der Zeit, namentlich von der Einwirkung Breitinger's umstrickt. Wie Breitinger, so wirft auch Winckelmann Poesie und bildende Kunst noch völlig unterschiedlos zusammen; nach jenem alten Spruch des Simonides, daß die Malerei nur eine stumme Poesie sei. »Es scheint nicht widersprechend,« sagt Winckelmann (Bd. 1, S. 167), »daß die Malerei eben so weite Grenzen als die Dichtkunst haben könne und daß es folglich dem Maler möglich sei, dem Dichter zu folgen, so wie es die Musik im Stande ist zu thun.« Und hatte Breitinger als Wesen und Ziel der Poesie das Wunderbare und als die vollendetste, am meisten von sittlichem Zweck und Nutzen getragene Verwirklichung des Wunderbaren die Fabel bezeichnet, so macht Winckelmann von diesem wunderlichen Satz die eben so wunderliche Anwendung, daß (S. 168) »was bei Kindern die Fabel, im engsten Verstande genommen, sei, das sei die Allegorie dem reifen Alter.« Damit wird allem leeren und todten Allegorienkram nicht nur Thür und Thor geöffnet, sondern es wird (S. 55) sogar als höchste Aufgabe, als nothwendige Erweiterung der Kunst hingestellt, daß, nachdem die Geschichte der Heiligen, der Fabeln und Verwandlungen der ewige und fast einzige Vorwurf der neueren Maler seit einigen Jahrhunderten gewesen, nunmehr der Maler sich als einen Dichter zeigen und Figuren durch Bilder, d. h. allegorisch malen müsse.« Die künstlerische Schwäche Oeser's wird eine wissenschaftliche Schwäche Winckelmann's. Nach dieser Seite hin konnte die Einwirkung Winckelmann's gefährlich werden und wurde es. Dies war daher der nächste, mit Händen greifbare Anstoß zu Lessing's Laokoon, welcher, an diese Schrift Winckelmann's anknüpfend, die vermeinte Einheit und

Gleichheit der Poesie und der bildenden Kunst widerlegt und deren ewig unüberspringbare Stilunterschiede nachweist.

Auf Anrathen seiner Gönner hatte Winckelmann diese Schrift dem König gewidmet. »Dieser Fisch soll in sein rechtes Wasser kommen,« soll der König gesagt haben. Er setzte ihm ein Jahresgehalt von zweihundert Thalern aus. Im Herbst 1755 reiste Winckelmann über Tirol, Venedig, Bologna, Ancona und Loretto nach Rom, woselbst er am 18. November eintraf.

Rom wurde fortan sein zweites Vaterland, seine eigenste geistige Heimath.

Winckelmann war jetzt achtunddreißig Jahre alt. Wie athmete er auf in dem leichten und zwanglosen Leben des glücklichen Südens, in den größeren und würdigeren Verhältnissen, in welche er sich versetzt sah, in dem frischen und begeisterten Anschauen der gewaltigen Denkmale der alten Kunst und Geschichte. Alle Briefe Winckelmann's an seine nordischen Freunde sind voll von dem Entzücken über Rom und sein neu gewonnenes Leben; er wird nicht müde zu erzählen, daß er jetzt an Freude und Genuß nachhole, was er in seiner kümmerlichen Jugend und in seinem Schulstande versäumt habe, und daß er erst in Italien angefangen habe zu leben. Es drückt den innersten Gedanken Winckelmann's aus, wenn er am 8. December 1762 (Bd. 10, S. 146) schreibt: »Du verlangest meine Lebensgeschichte zu wissen und diese ist sehr kurz, weil ich dieselbe nach dem Genuß abmesse. M. Plautius, Consul, welcher über die Illyrier triumphirt hatte, ließ an sein Grabmal, welches sich ohnweit Tivoli erhalten hat, unter allen seinen angeführten Thaten setzen, vixit annos IX, er lebte neun Jahre. Ich würde sagen, ich habe bis in das achte gelebet; dieses ist die Zeit des Aufenthalts in Rom und in anderen Städten von Italien. Hier habe ich meine Jugend, die ich theils in der Wildheit, theils in Armuth und Kummer verloren, zurückzurufen gesuchet

und ich sterbe wenigstens zufriedener, denn ich habe Alles, was ich wünschte, erlanget, ja mehr als ich denken, hoffen und verdienen konnte.«

Die erste Zeit seines römischen Aufenthaltes wohnte Winckelmann bei Rafael Mengs auf dem Monte Pincio. Die Empfehlung, welche er von Dresden aus an den Cardinal Passionei mitgebracht hatte, benutzte er nur, um von dessen reicher Bibliothek den freiesten Gebrauch zu machen. Dann wohnte er eine Zeit lang im Palast seines Bekehrers, des Cardinals Archinto. Er gewinnt die Gunst des Alterthumskenners Cardinals Alessandro Albani, macht im Februar 1758, zum Theil von Freunden unterstützt, die erste Reise nach Neapel, Pompeji, Herkulanum und Pästum, geht im August desselben Jahres nach Florenz, um die große Gemmensammlung des verstorbenen Baron Stosch zu ordnen und zu beschreiben, tritt dann in die Dienste des Cardinals Albani und wird bald dessen Freund und Vertrauter, er übernimmt außerdem für einige Jahre die Stelle eines Custoden an der Vaticanischen Bibliothek und erhält im April 1763 die Stelle eines Antiquario della Camera apostolica, d. h. des Präsidenten der römischen Alterthümer. In allen diesen Stellungen wahrte er sich die größte Freiheit und Muße. Je mehr ihm sein innerer Beruf, das verlorene Land ächter Kunstschönheit wiederzuentdecken, vor Augen tritt, desto fester beharrt er auf dem Entschlusse, seine Unabhängigkeit nicht zu entäußern. Bald ist Winckelmann als der erste Alterthumskenner Roms allgemein anerkannt und gefeiert. Er verkehrt mit den Cardinälen auf gleichem Fuß, er liest sogar dem Papst einzelne Abschnitte seiner Werke vor. Kein reisender Fürst glaubt Rom in Wahrheit gesehen zu haben, wenn ihn nicht Winckelmann in den Ruinen und Museen belehrte und leitete; und oft entspannen sich aus diesen Verhältnissen, wie vor Allem mit dem edlen Leopold von Anhalt-

Dessau, die innigsten und dauerndsten Verbindungen. Der Gedanke, für immer in Rom zu bleiben, faßte in Winckelmann immer festere Wurzel. Zwar richtet er seine Plane zuweilen nach Kassel, Berlin und Dresden, auch kommt ihm öfter der Gedanke, seine Bestimmung sei, ein Lehrer der Jugend zu sein; aber er giebt diese Schwankungen leicht wieder auf, sobald sich die geringsten Hindernisse entgegenstellen. Es genügt ihm zu wissen, daß unter allen Umständen seinem Alter eine ehrenvolle und sorgenfreie Stellung gesichert sei.

Wie tief und gewaltig entfaltet sich jetzt sein inneres Leben!

Schon Herder und besonders Goethe haben den antik heidnischen Zug in der Natur Winckelmann's hervorgehoben. Hatte, wie Goethe mit Recht bemerkt, diese antike Natur Winckelmann's gleich anfangs ihr ungeheures Probestück abgelegt, daß sie durch dreißig Jahre Niedrigkeit, Unbehagen und Kummer nicht gebändigt, nicht aus dem Wege gerückt, nicht abgestumpft werden konnte, so kommt sie nun, zu einer gemäßen Umgebung und Freiheit gelangt, zu ihrer vollen und ungestörten Blüthe.

Vor Allem ist Winckelmann Mensch mit voller und ganzer Seele; er freut sich der menschlichen Vorzüge und sucht sie zu genießen und zu bethätigen, aber er schämt sich auch nicht der menschlichen Schwächen. Von allem Lob, das Winckelmann Italien spendet, wiederholt er keines häufiger und bewegter, als daß Italien das Land der Menschlichkeit sei. Man sieht diese antike Sinnesweise in der frischen aber maßvoll besonnenen Weltfreudigkeit, in dem festen und siegesgewissen Vertrauen auf sich und seine Thatkraft, in der Liebe zum Ruhm, die sich des Erfolgs freut und doch so fern von jeder Eitelkeit und Anmaßung ist, in der heiteren und gesunden Hingebung an die Gegenwart ohne viel rückwärts oder vorwärts zu blicken, in der derben und rückhaltslosen Offenheit, mit der er all sein Thun

und Lassen, Fühlen und Denken ohne Umschweif und Beschönigung kundgiebt.

Aber besonders sind zwei hervorstechende Charakterzüge Winckelmann's in dieser Hinsicht von jeher hervorgehoben worden. Es ist das lebhafte Freundschaftsbedürfniß, dessen leuchtende Vorbilder er aus dem Alterthum nahm, und der rege Aufblick nach menschlicher, besonders männlicher Schönheit, welche seine schönheitsverlangende Seele nicht selten zu schwärmerischer Liebe entzündete.

Noch in Dresden, in einer der gedrücktesten Lagen seines Lebens, kurz vor seinem Uebertritt, schreibt Winckelmann an Berendis (Bd. 9, S. 86): »Mein Gott, ich weiß wohl, dergleichen Freundschaft, wie ich suche und kultivire, ist ein Phönix, von welchem Viele reden und den Keiner gesehen. In allen neueren Zeiten ist mir nur ein einziges Exempel bekannt zwischen Marco Barbarigo und Francesco Trevisano, zweien Nobili di Venezia, deren Andenken in einer kleinen raren Schrift erhalten worden. Dieser göttlichen Freundschaft sollte ein Denkmal an allen Thoren der Welt, an allen Tempeln und Schulen zum Unterricht der Menschenkinder, ein Denkmal wo möglich aere perennius gesetzt werden. Es verdient, den großen Beispielen des Alterthums, die Lucian in seinem Gespräch Toxaris oder von der Freundschaft gesammelt hat, an die Seite gesetzt zu werden. Eine von den Ursachen der Seltenheit dieser nach meiner Einsicht größten menschlichen Tugend lieget mit an der Religion, in der wir erzogen sind. Auf Alles, was sie befiehlt oder anpreist, sind zeitliche und ewige Belohnungen gelegt; der Privatfreundschaft ist im ganzen neuen Testament nicht einmal dem Namen nach gedacht, wie ich unumstößlich beweisen kann; und es ist vielleicht ein Glück für die Freundschaft, denn sonst bliebe gar kein Platz für den Uneigennutz.« Alle seine Briefe geben das rührendste Zeugniß, wie er sein ganzes Lebelang ausgeht,

einen Freund in seinem Sinne zu suchen und denselben bald in Franke und Berendis, bald in Mengs, Stosch, Füßli oder Riedesel gefunden zu haben meint; wer Winckelmann's Testament gelesen hat, weiß, mit wie dankbarer Treue und Anhänglichkeit er seinem Freunde und Gönner Albani zugethan war. Und seine Freundschaft wird Liebe, wenn sie sich, wachgerufen durch seine warm empfindende Schönheitsbegeisterung, an schöne Jünglinge wendet. Schon in seinen Hauslehrerjahren hatte Winckelmann seinen Schüler Lamprecht seine erste Liebe genannt und er konnte es nie verwinden, daß dieser später von ihm abfiel und ihm mit Undankbarkeit lohnte; in Rom hatte er einen jungen Liefländer, Baron von Berg, kennen gelernt, und faßte zu ihm eine Freundschaft, von welcher er selbst sagt, daß sie Liebe sei. Ein Brief, welchen ihm Winckelmann am 9. Juni 1762 nach erfolgter Trennung schrieb, lautet (Bd. 10, S. 115): »So wie eine zärtliche Mutter untröstlich weint um ein geliebtes Kind, welches ihr ein gewaltthätiger Prinz entreißt und zum gegenwärtigen Tod in das Schlachtfeld stellt, ebenso bejammere ich die Trennung von Ihnen, mein süßer Freund, mit Thränen, die aus der Seele selbst fließen. Ein unbegreiflicher Zug zu Ihnen, den nicht Gestalt und Gewächs allein erweckt, ließ mich von dem ersten Augenblick an, da ich Sie sah, eine Spur von derjenigen Harmonie fühlen, die über menschliche Begriffe geht und von der ewigen Verbindung der Dinge angestammt wird. In vierzig Jahren meines Lebens ist dieses der zweite Fall, in welchem ich mich befunden und es wird vermuthlich der letzte sein. Mein werther Freund, eine gleich starke Neigung kann kein Mensch in der Welt gegen Sie tragen, denn eine völlige Uebereinstimmung der Seele ist nur allein zwischen zweien möglich; alle anderen Neigungen sind nur Absenker aus diesem edlen Stamme. Aber dieser göttliche Trieb ist den meisten Menschen unbekannt und wird daher von Vielen übelverstanden gedeutet.

Die Liebe in dem höchsten Grad ihrer Stärke muß sich nach allen möglichen Fähigkeiten äußern und diese ist der Grund, worauf die unsterblichen Freundschaften der alten Welt, eines Theseus und Peirithous, eines Achilles und Patroklus gebaut sind. Freundschaft ohne Liebe ist nur Bekanntschaft. Jene aber ist heroisch und über Alles erhaben; sie erniedrigt den willigen Freund bis in den Staub und treibt ihn bis zum Tode. Alle Tugenden sind theils durch andere Neigungen geschwächt, theils eines falschen Scheines fähig; eine solche Freundschaft, die bis an die äußersten Linien der Menschlichkeit geht, bricht mit Gewalt hervor und ist die höchste Tugend, die jetzt unter den Menschenkindern unbekannt ist, und also auch das höchste Gut, welches in dem Besitze derselben besteht. Die christliche Moral lehrt dieselbe nicht; aber die Heiden beteten dieselbe an, und die größten Thaten des Alterthums sind durch dieselbe vollbracht.« Einen schönen Florentiner, den Winckelmann nur einmal gesehen, konnte er ruhelos nicht wieder vergessen, er hätte ihm eine seiner Schriften gewidmet, wenn er dessen Namen hätte erfahren können (Bd. 9, S. 435). Einen schönen vierzehnjährigen Jüngling ließ er sich eigens malen, um mit diesem Bildniß sein Zimmer zu schmücken (Bd. 10, S. 86). Welch reine, ächt plastische Gesinnung der innerste Beweggrund dieser Neigungen Winckelmann's war, bezeugt das Widmungsschreiben, mit welchem er seine Schrift »von der Fähigkeit der Empfindung des Schönen« an jenen edlen liefländischen Jüngling, »welcher schön von Gestalt und mit der Grazie übergossen war« richtete. Er sagt (Bd. 2, S. 379): »Der Inhalt ist von Ihnen selbst hergenommen. Unser Umgang ist kurz und zu kurz für Sie und für mich gewesen; aber die Uebereinstimmung der Geister meldete sich bei mir, da ich Sie das erste Mal erblickte. Ihre Bildung ließ mich auf das, was ich wünschte, schließen und ich fand in

einem schönen Körper eine zur Tugend geschaffene Seele, die mit der Empfindung des Schönen begabt ist.«

Es ist eine sehr leidige Unsitte neuerer frömmelnder Geschichtschreiber, daß sie bei ihren Helden immer sogleich nach dem Stempel der Christlichkeit fragen und von dem Ergebniß dieser Prüfung ihr Gesammturtheil abhängig machen. Hier bei Winckelmann aber ist diese Frage berechtigt. Es setzt Winckelmann's Wesen erst in die vollkommen klare Beleuchtung, wenn wir sehen, daß auch hier seine antik heidnische Natur durch alle äußeren Einwirkungen und Beschränkungen rückhaltslos hindurchbricht. Katholik war Winckelmann so wenig, daß, wie aus einzelnen Briefen (Bd. 10, S. 89; Bd. 11, S. 199, 202, 253) hervorgeht, er wegen einiger vorlauter Aeußerungen und Freiheiten zuweilen eine kleine Furcht vor der Inquisition blicken läßt. Auch in Rom, im engen Verkehr mit Papst und Cardinälen, ist der anerzogene Protestantismus die Religion seines Herzens geblieben. Er verweist seinen Freund Stosch (Bd. 10, S. 247) im Unglück auf die Stütze der Religion, da die philosophische zuweilen nicht zuverlässig genug sei; er läßt sich sein altgewohntes hannöver'sches Gesangbuch nach Rom kommen, singt (Bd. 10, S. 83) alle Morgen Lieder aus demselben zu seiner Erbauung, und ist (Bd. 10, S. 293) empört darüber, daß er in seiner Ausgabe sein altes Leiblied: »Ich singe Dir mit Herz und Mund, Herr, meines Herzens Licht!« nicht findet. Aber dabei ist er doch weit entfernt vom strengen Kirchenglauben und lehnt Alles ab, was ihm in demselben die reine Entwicklung der vollen und ganzen Menschennatur zu beeinträchtigen scheint. Schreibt er einmal an seinen Freund Franke (Bd. 10, S. 251), daß er wenig über Religion nachdenke, »denn er habe an andere Sachen zu denken, die angenehmer, um nicht zu sagen, wichtiger seien,« so scheut er sich auch an anderen Stellen durchaus nicht, der christlichen Lehre und Sitte das Denken und Leben des

Alterthums lobend entgegenzustellen. Anklänge dieser Art konnten wir bereits in seinen Betrachtungen über die Freundschaft hören. In der Schrift über die Allegorie (Bd. 2, S. 458) sagt er: »Da bei den Alten in ihren besten Zeiten nur heroische Tugenden, das ist, diejenigen, welche die menschliche Würdigkeit erheben, geschätzet wurden, andere hingegen, durch deren Uebung unsere Begriffe sinken und sich erniedrigen, nicht gelehret noch gesuchet wurden, so hat man diese um so viel weniger auf öffentlichen Denkmalen vorgestellet. Denn die Erziehung der Alten war der unsrigen sehr entgegengesetzt; und da diese, wenn sie gut sein soll, vornehmlich auf die Reinigkeit der Sitten fällt und die Ausübung der äußeren Pflichten der Religion besorget, so war jene bedacht, das Herz und den Geist empfindlich zu machen gegen die wahre Ehre, und die Jugend zu einer männlichen großmüthigen Tugend zu gewöhnen, welche alle kleinen Absichten, ja das Leben selbst verachtete, wenn eine Unternehmung der Größe ihrer Denkungsart nicht gemäß ausfiel. Bei uns wird die edle Ehrbegierde erstickt und der dumme Stolz genähret.«

Nicht also als ein Fremder zum Fremden, sondern als ein Heimischer zum Heimischen trat Winckelmann zu den großen Kunstwerken des Alterthums. Wie die großen Italiener des sechszehnten Jahrhunderts studierte er nicht blos das Alterthum, er lebte es. Daher dieses genial Instinctive, mit welchem Winckelmann in die ureigenste Schönheit der alten Kunst eindringt. Das feine, scharfe, greifende Auge, die gelehrte Kenntniß des Alterthums, die künstlerische Bildung und Uebung allein hätte zu diesem schöpferischen Entdecken und Verstehen nicht hingereicht. Die alten Kunstwerke waren, um einen Goethe'schen Ausdruck zu gebrauchen, für Alles, was die Natur in ihn gelegt hatte, nur die antwortenden Gegenbilder.

Winckelmann bedurfte nur kurzer Umschau in der großen Kunstwelt des römischen Bodens, um sofort zu erkennen, daß

er klarer sehe als die Anderen, und daß er berufen sei, die nicht sehende Welt sehend zu machen. Jene ächt künstlerische Hingebung und Vertiefung des sechszehnten Jahrhunderts, welche sich liebevoll und unbefangen in die Welt der alten Kunstwerke hineinlebte und mit ihr zu wetteifern suchte, war längst vorüber. Die Künstler glaubten der Antike entwachsen zu sein; die Gelehrten hatten kein Auge für die schöne Form, sondern kümmerten sich um die alten Denkmale nur in so weit, als sie aus dem Inhalt derselben ihre Kenntniß der alten Persönlichkeiten und Lebenszustände bereichern zu können hofften. Der Gesichtspunkt war ein rein antiquarischer; und auch dieser war äußerst beschränkt und verkehrt, da namentlich in Italien die Kunde des griechischen Alterthums völlig abhanden gekommen und Alles ausschließlich auf altrömische Sitte und Geschichte bezogen ward. Selbst Montfaucon und Christ hatten nur selten sich über diese Schranke erhoben. Waren einige Schriften unter dem Namen einer Geschichte der Kunst an das Licht getreten, wie Monier's Geschichte der Kunst, Durand's und Turnbull's Geschichte der alten Malerei, oder Richardson's Beschreibung der alten Kunstwerke, so gilt von ihnen doch durchaus das Urtheil, das später Winckelmann in der Vorrede seiner eigenen Kunstgeschichte (Bd. 3, S. II) aussprach, daß die Kunst nur einen geringen Antheil an ihnen habe, daß sie entweder nur dasjenige berühren, wo Gelehrsamkeit anzubringen war, oder, wenn sie von der Kunst reden, es theils mit allgemeinen Lobsprüchen, theils mit falschen und uneinsichtigen Gründen geschieht. Mit derselben unerschrockenen Kühnheit und Sicherheit, mit welcher Winckelmann seine reformatorische That bereits in Dresden begonnen, schritt er daher auch hier ein. Schon seine ersten römischen Briefe bekunden die scharf betonte Absicht, sowohl gegen das Unwesen der herrschenden Kunstschriftstellerei wie gegen die Manierirtheit Bernini's und der Franzosen einen unerbittlichen

Kampf aufzunehmen. Am 1. Juni 1756 schreibt er an seinen Freund Uden (Bd. 9, S. 164): »Ich bin nach Rom gegangen, um zu sehen, finde aber, Rom ist mit seinen Schätzen weder den Römern noch den Ausländern bekannt; dieses wecket mich, von Neuem zu schreiben.« Dasselbe wiederholt er an Franke (Bd. 9, S. 174). Und mit seiner vollen liebenswürdigen Derbheit schreibt er an Berendis (Bd. 9, S. 178): »Ich glaube, ich bin nach Rom gekommen, denenjenigen, die Rom nach mir sehen werden, die Augen ein wenig zu öffnen; ich rede nur von Künstlern, denn alle Cavaliere kommen als Narren her und gehen als Esel wieder weg; dieses Geschlecht der Menschen verdienet nicht, daß man sie unterrichte und lehre. Einer gewissen Nation ist Rom gar unerträglich. Ein Franzose ist unverbesserlich, das Alterthum und er widersprechen einander. Es ärgert mich, daß ich aus Gefälligkeit einigen neueren Künstlern gewisse Vorzüge eingeräumet. Die Neueren sind Esel gegen die Alten, von denen wir gleichwohl das Allerschönste nicht haben, und Bernini ist der größte Esel unter den Neueren, die Franzosen ausgenommen, denen man die Ehre in dieser Art lassen muß.«

In diesem Ziel sammelt und vertieft sich fortan sein gesammtes Denken. Er war bei seinem Eintritt in Rom noch unschlüssig gewesen, ob nicht auch das Studium der griechischen Literatur und die Herausgabe vatikanischer Handschriften einen guten Theil seiner wissenschaftlichen Thätigkeit ausmachen solle. Nunmehr aber liest er die Alten hauptsächlich nur zu dem fest bestimmten Zweck, durch die Kenntniß der alten Geschichte und Dichtung tiefer in das Verständniß der alten Kunst einzudringen. Die ersten Jahre hindurch ist Rafael Mengs sein vertrautester Freund und Rather. Winckelmann selbst bekennt dankbar, wie mannichfach er angeregt und belehrt, wie tief er in seiner Richtung befestigt ward durch den befreundeten Künstler, welcher auch seinerseits in der Antike das höchste Kunstideal erblickte und

aus der verwilderten Manierirtheit heraus eine strengere Formenreinheit erstrebte. Doch dürfen wir nur die Schriften beider Freunde vergleichen, um unzweifelhaft zu ersehen, auf wessen Seite die tiefere wissenschaftliche Einsicht und Schöpferkraft liegt.

Ueber Gang und Art dieser Studien hat Winckelmann selbst in der »Vorrede zu den Anmerkungen über die Geschichte der Kunst des Alterthums« den vollkommensten Aufschluß gegeben. Man gewahrt staunend, wie richtig und sicher er von Anfang an beginnt und fortschreitet, wie allmälich immer bestimmter und bestimmter seine Ahnungen und Ueberzeugungen volle Reife und festen Abschluß gewinnen.

Die erste epochemachende That war die scharfe Grenzbestimmung seines Gebiets. Streng und klarbewußt sonderte er die Untersuchung und Kenntniß der alten Kunstdenkmale von der Untersuchung und Kenntniß der alten Oertlichkeiten, Inschriften und Münzen, oder zog dieselbe wenigstens nur in so weit in seinen Kreis, als sie ihm für seine eigensten Zwecke wichtig und förderlich war. Damit war von Hause aus die ächt und ausschließlich künstlerische Betrachtungsweise gewahrt. Es ist nichts als ein sehr bedauerlicher Rückfall auf den alten von Winckelmann überwundenen, blos antiquarischen Standpunkt, wenn neuerdings wieder einige Kunst- und Alterthumsforscher die Wissenschaft von der alten Kunst mit der Wissenschaft der alten Ortsbeschreibung, der Inschriften und Münzen, d. h. mit Topographie, Epigraphik und Numismatik unter dem neu erfundenen Namen der monumentalen Philologie unterschiedslos zusammenwerfen; die Betrachtung der Kunstdenkmale geht nicht blos auf den Inhalt, sondern eben so sehr und noch mehr auf die Form, während den anderen Denkmalen einzig und allein der Inhalt Werth und Bedeutung giebt. Und hatte nun Winckelmann die Kunstbetrachtung scharf abgesondert von allem wuchernden und störenden Beiwesen, so ruhte und rastete er nicht, als

bis er sowohl für das Verständniß der künstlerischen Form wie für die Erklärung des in den Kunstwerken dargestellten Inhalts die letzten überzeugenden und unumstößlichen Gesetze auffand. In Betreff der Form entdeckte er mit fast untrüglichem Scharfblick das Wesen und die Merkmale der geschichtlichen Stilunterschiede. Es ist für die künstlerische Erziehung des Auges belehrend zu hören, welchen Weg Winckelmann dabei einschlug. »Ich sahe die Werke der Kunst an,« erzählt er, »nicht als Jemand, der zuerst das Meer sah und sagte, es wäre artig anzusehen; die Athaumasie oder die Nichtverwunderung, die von Strabo angepriesen wird, weil sie die Apathie hervorbringet, schätze ich in der Moral, aber nicht in der Kunst, weil hier die Gleichgiltigkeit schädlich ist. In dieser Untersuchung ist mir zuweilen das Vorurtheil eines allgemeinen Rufs, den einige Werke haben, zu Statten gekommen, und trieb mich, wenigstens etwas Schönes in denselben zu erkennen und mich davon zu überzeugen. Da es mir nun gelungen war, in einer oder der anderen Statue die vermeinten Gründe ihrer Achtung und ihrer Schönheit zu finden, fuhr ich fort, die übrigen allezeit dergestalt zu betrachten, daß ich mich in die Stelle dessen setzete, welcher vor einer Versammlung von Kennern Rechenschaft davon geben sollte, und ich legte mir selbst die Nothwendigkeit auf, nicht den Rücken zu wenden, bevor ich etwas von Schönheit mit dessen Gründen gefunden hatte. Nach einiger Erleuchtung, die ich erlanget, bemühete ich mich, den Stil der Künstler der Aegypter und der Hetrurier, wie nicht weniger den Unterschied zwischen diesem letzten Volk und der Kunst der Griechen zu bestimmen. Die Kennzeichen ägyptischer Arbeiten schienen sich von selbst anzubieten; mit dem Stil der Hetrurier aber gelang es mir nicht auf gleiche Weise, und ich unterstehe mich noch itzo nicht, unwidersprechlich zu behaupten, daß einige erhabene Arbeiten, die hetrurisch scheinen, nicht von dem ältesten Stil der Griechen

sein können. Mit mehr scheinbarer Gewißheit entdeckete ich verschiedene Zeiten in griechischen Werken, aber es gingen einige Jahre vorbei, ehe sich von dem hohen Alter einer Muse im Palaste Barberini einige Beweise darboten.« Und in Betreff des dargestellten Inhalts fand er, gegenüber der herrschenden Unsitte, Alles aus der römischen Geschichte erklären zu wollen, den maßgebenden, wenigstens bis in die alexandrinische Zeit unverbrüchlich festgehaltenen Grundsatz, daß die künstlerischen Vorwürfe einzig der griechischen Götter- und Heroenwelt entlehnt seien. Winckelmann hatte im dritten Jahr seines römischen Aufenthalts die Beschreibung und Erklärung der geschnittenen Steine des verstorbenen Baron von Stosch übernommen. »Ich kam hier,« berichtet Winckelmann, »zuerst auf die Spur einer Wahrheit, die mir nachher in Erklärung der schwersten Denkmale von großem Nutzen gewesen, und diese bestehet in dem Satze, daß auf geschnittenen Steinen sowohl als in erhabenen Arbeiten die Bilder sehr selten von Begebenheiten genommen sind, die nach dem trojanischen Kriege oder nach der Rückkehr des Ulysses in Ithaka vorgefallen, wenn man etwa die Herakliden oder Abkömmlinge des Herkules ausnimmt.« Bis auf den heutigen Tag sind die von Winckelmann aufgestellten Gesetze in der Geschichte und Erklärung der alten Kunst von unangreifbarer Geltung. Die reich zuströmenden neuen Funde haben viele Einzelheiten berichtigt und fortgebildet; die Grundgedanken selbst sind nur um so tiefer bestätigt und befestigt worden.

Diesem Studiengang entspricht die Zeitfolge der Schriften. Wir hören von einem unausgeführten Entwurf über die Ergänzungen der alten Statuten, wir hören von einem zweiten Entwurf über den Geschmack der griechischen Künstler, für welchen Winckelmann die begeisterten Beschreibungen der vornehmsten in Rom befindlichen Kunstwerke, des vatikanischen Apollo, des Torso, des Laokoon verfaßte; diese Entwürfe sind das erste Drängen und

Gähren der neuen Ideen und Anschauungen. Aus dem Jahre 1759 stammt die »Erinnerung über die Betrachtung der Werke der Kunst« und die Abhandlung »von der Grazie in den Werken der Kunst;« sie schildern, wie die ersten Dresdener Schriften, jedoch tiefer und kenntnißreicher, in großen Grundzügen das Wesen und die Hoheit des antiken Kunstideals, die schlichte Naivetät und stilvolle Ruhe desselben in scharfem Gegensatz gegen die theatralische Künstelei und Wildheit Bernini's und der Franzosen. Diese festen, aber noch unzulänglichen Umrisse wurden vertieft und ausgefüllt durch die sorgfältigsten Einzelstudien. Die Sendschreiben über die Herkulanischen Entdeckungen (1758—1763), das erklärende Verzeichniß der Stosch'schen Gemmensammlung (1760), die Anmerkungen über die Baukunst der Alten (1761) bezeugen, wie aufmerksam Winckelmann nach allen Seiten umschaut, das Wesen der Dinge in deren sinnlicher Erscheinung und geschichtlicher Entwicklung zu suchen. So ist allmälich die Geschichte der Kunst des Alterthums in ihm herangereift. Bereits am Anfang des Jahres 1762 (vergl. Bd. 10, S. 111) war sie vollendet, doch wurde sie durch Schuld des Verlegers erst 1764 veröffentlicht. Die Kunstgeschichte ist das Hauptwerk, in welchem alle Strahlen wie in ihrem gemeinsamen Brennpunkt zusammenlaufen. Die früheren Schriften waren nur Vorstudien zur Kunstgeschichte gewesen, die späteren sind nur der weitere Ausbau einzelner Theile. Hatte die Kunstgeschichte die griechische Kunst als die höchste, ja als die ausschließliche Kunst gefeiert; so suchen die Abhandlungen »von der Fähigkeit der Empfindung des Schönen in der Kunst (1763)« und der »Versuch einer Allegorie, besonders für die Kunst (1766)« in diesem Sinn auf die Fortbildung und Ausübung der neueren Kunst einzuwirken. Und hatte die Kunstgeschichte nur die künstlerisch wichtigsten und ausgezeichnetsten Kunstwerke berücksichtigen können, so treten jetzt die Monumenti inediti (1767) ergänzend ein und geben

eine Reihe der feinsinnigsten und gelehrtesten Erklärungen alter Kunstwerke, zur Durchführung und Bewahrheitung jenes epochemachenden mythologischen Gesetzes, welches ihm als Grundgesetz feststand.

Winckelmann's Kunstgeschichte ist eine der urgewaltigsten Thaten des menschlichen Geistes. Das Alterthum und die Glanzzeit des sechszehnten Jahrhunderts kannte zwar Lebensbeschreibungen der einzelnen Künstler, aber nicht eine Geschichte der Kunst als eines in sich selbständigen und organischen Lebens. Und am allerwenigsten hatten die Kunstschriftsteller der Verfallszeit sich zu dieser Auffassung erhoben. »Es war endlich einmal,« schreibt Winckelmann am 25. April 1761 an Geßner (Bd. 10, S. 42), »nach fast dreihundert Jahren Zeit, daß Jemand sich an ein Systema der alten Kunst wagte, nicht die unsrige dadurch zu verbessern, die es in Wenigen, welche dieselbe treiben, fähig ist, sondern jene betrachten und bewundern zu lernen.« Und wenn Winckelmann in jenem Briefe bescheiden hinzufügt, daß er an dieses Unternehmen vor dem dreißigsten Jahre hätte gehen sollen, da er merke, wie ein gewisser feiner Geist, mit welchem er sich auf mächtigen Schwingen zur Betrachtung des Schönen erhoben, jetzt anfange, in ihm zu verrauchen, so hat die bewundernde Nachwelt sogleich ergänzend hinzuzusetzen, daß die Kunstgeschichte Winckelmann's nichtsdestoweniger an Weite und Feinheit des Blicks, wie an tief innerer Begeisterung noch immer unübertroffen ist. Winckelmann erfaßte und behandelte seine Aufgabe im großartigsten Sinn. Nicht eine bloße Erzählung der Zeitfolge und der Veränderungen der Kunst sollte, um die Worte seiner Vorrede zu gebrauchen, seine Kunstgeschichte sein, sondern der Versuch eines vollständigen Lehrgebäudes. Seine Kunstgeschichte ist, wenn wir die heut gebräuchlichen Ausdrücke anwenden wollen, Aesthetik und Geschichte der bildenden Kunst zugleich. Sie stellt den Begriff und das Wesen der künstlerischen

Schönheit und deren Verhältniß zur Natur dar, die Schönheit der Zeichnung in der Gestalt sowohl wie im Ausdruck; sie behandelt das Material, in welchem die einzelnen Künste arbeiten, und deren Technik, sie entwirft die Grundlinien der Kunstmythologie als Schilderung der in den alten Denkmalen vorgeführten Götter und Heroen; sie verfolgt Ursprung, Wachsthum und Verfall der Kunst bei Aegyptern, Etruskern, Griechen und Römern und weiß die Ursachen dieses Steigens und Sinkens mit bewunderungswürdigem kulturgeschichtlichen Scharfblick auf die Einwirkung des Klimas, der Religion und Nationalität, der Verfassung und Sitte als die am mächtigsten eingreifenden Entwicklungsbedingungen zurückzuführen.

Freilich giebt es Fragen und Gesichtspunkte, über welche wir jetzt mit Winckelmann rechten. Winckelmann ist wahrlich zu groß, als daß er einseitig schmeichelnder Lobrede bedürfte. Der Mangel Winckelmann's besteht nicht blos in einigen thatsächlichen Flüchtigkeiten und Irrthümern, welche die nächsten Nachfolger so hochfahrend bemäkelten; er besteht in der Enge der Grundidee selbst, in seinem unzureichenden Begriff vom Wesen des Schönen und dessen künstlerischer Verwirklichung. Auch Winckelmann hat der Schwäche seiner Zeit den Zoll entrichtet. Winckelmann hat niemals vermocht, den ihm von Oeser und Mengs überkommenen Vorbegriff, daß die Hervorbringung idealischer, d. h. über die Wirklichkeit erhabener Formen, Zweck und Wesen der Kunst sei, vollständig abzuwerfen. Das Schöne, so sehr er auch auf Platonischer Grundlage dem Wesen desselben näher zu kommen sucht, ist und bleibt ihm nur Schönheit der Form, Schönheit der Zeichnung; nicht Ausdruck und Verkörperung der Idee, des Geistes, der Stimmung und Empfindung. Der geistige Urgrund der Kunst kommt bei ihm nicht zu seinem Rechte. Er findet die Schönheit lediglich in der Einheit und Großheit der Formen, in einer gewissen typischen Allgemeinheit

oder, wie er mit einem selbstgeschaffenen wunderlichen Wort sich ausdrückt, in der Unbezeichnung, d. h. »in einer Gestalt, die weder dieser oder jener bestimmten Person eigen sei, noch irgend einen Zustand des Gemüths oder eine Empfindung der Leidenschaft ausdrücke, als welche fremde Züge in die Schönheit mischen und die Einheit unterbrechen;« nach diesem Begriffe soll die Schönheit sein wie das vollkommenste Wasser, aus dem Schooße der Quelle geschöpft, welches, je weniger Geschmack es hat, desto gesunder geachtet wird, weil es von allen fremden Theilen geläutert ist. Vergl. Bd. 4, S. 54; Bd. 7, S. 77.

Diese Schranke der Grundanschauung rächt sich überall, wo Winckelmann, das Gebiet der griechischen Kunstgeschichte überschreitend, sich in allgemeinere ästhetische Erörterungen einläßt. Weil für Winckelmann die schöne künstlerische Form etwas rein für sich selbst Bestehendes und darum unbedingter Selbstzweck, nicht aber das aus der Phantasie erzeugte künstlerische Ausdrucksmittel schöner Gedanken und Empfindungen ist, ist ihm sein Schönheitsideal nicht ein nach der Verschiedenartigkeit der Völker und Zeitalter und der einzelnen Kunstarten verschiedenartiges und wandelbares, d. h. ein nach der Verschiedenartigkeit der auszudrückenden Empfindung individuell bestimmtes, sondern ein einziges, allgemeingiltiges, für alle Völker und Zeiten und Künste allgemeinbindendes; »das wahre Schöne,« sagt Winckelmann (Bd. 4, S. 48), »ist nur eines und nicht mancherlei.« Die neuere Kunst hat daher nur insoweit vor seinen Augen Gnade, als sie sich dem griechischen Kunstideal nähert. Und hatte die neuere Plastik bisher ausschließlich unter dem Uebergewicht der Malerei gestanden, so suchte Winckelmann, als ein begeisterter Schüler der Alten, die Malerei wieder unter das Uebergewicht der Plastik zu bringen.

Jedoch auf die Behandlung der Kunstgeschichte selbst hat diese Einseitigkeit Winckelmann's verhältnißmäßig am wenigsten störend

eingewirkt. Schon Heinrich Meyer hebt in seinen kunstgeschichtlichen Zusätzen zu Goethe's Winckelmann und sein Jahrhundert (1805. S. 445) hervor, daß, sei auch Winckelmann überall, wo er in seinen Schriften von der Schönheit der Theile spreche, ausschließlich der Form zugewendet, doch angesichts eines vorzüglichen Kunstwerks sein großer, den Alten verwandter Geist lebhaft erglühe und mit wahrhaft dichterischer Ergießung auch die hohen inneren Schönheiten der Idee, welche der Künstler durch das Mittel edler abgewogener Formen zur Erscheinung gebracht hat, verkünde. Nichts hemmt dann seine rückhaltslose Hingebung und den hohen Flug seiner Begeisterung, Nichts den verständnißvollen Blick, mit welchem er in die Seele des Künstlers und in die tiefsten Eigenheiten und Geheimnisse seiner Ausdrucksweise dringt.

In der That giebt es kein zweites Beispiel von einer ähnlich genialen Sehkraft. Winckelmann gebot nur über einen geringen Denkmälervorrath. Nur sehr wenige ächt griechische Werke waren ihm bekannt. Die Aegineten, die Parthenonswerke, die Reliefs und Statuen aus der Skopas-Praxitelischen Schule sind alle erst später aufgefunden. Was Winckelmann als Höchstes alter Kunst bewunderte, der Torso, die Niobegruppe, die Medicäische Venus, der Laokoon, der vatikanische Apollo, haben sich jetzt entweder als römische Nachbildungen herausgestellt oder sind durch die großen neuen Funde doch bedeutend in ihrem Werth herabgedrückt. Und doch vermochte Winckelmann aus diesen dürftigen und unzusammenhängenden Ueberresten eine so volle Anschauung von dem Wesen der geschichtlichen Entwicklung der alten Kunst zu gewinnen, daß wir zwar in allen Einzelheiten jetzt unendlich genauer unterrichtet sind, aber nichtsdestoweniger noch Keiner erstanden ist und wahrscheinlich auch sobald Keiner erstehen wird, welcher, von erhöhtem Standpunkt aus, mit gleicher Weihe das erweiterte Gebiet durchforscht, erschaut und geschildert hätte.

Der Reiz und die Bedeutung des unsterblichen Werks wird erhöht durch die einfache Würde und Schönheit der Darstellung. Winckelmann strebte, über das Schöne schön zu schreiben; er wußte, daß der Stil eines Schriftstellers nichts Anderes ist als sein inneres Formgefühl. Scherzend meint er (Bd. 9, S. 267), wie einst der schöne Belli, da er in Rom zum ersten Mal auf dem Theater erschien, gesagt habe, er wolle den Römern zeigen, was Schönheit sei und Schönheit könne, so wünsche er, daß man aus seiner Schrift lerne, wie man schreiben und seiner und der Nachwelt würdig denken solle. In einer Zeit, da noch ringsum die Gottsched'sche Breite und Schwerfälligkeit herrschte, schuf er sich seinerseits eine durchaus neue und eigenartige Sprache, voll Schwung und Kraft, gedrängt, klar und von schlagender Bildlichkeit. Jene stille Einfalt und Großheit, welche Winckelmann als Wesen der alten Kunst erkannte, ist auch das Wesen seiner eigenen Denk- und Schreibart. Wir dürfen nur Winckelmann mit Lessing vergleichen, und wir sehen, wie Jener durchaus antik und Dieser modern ist.

Es erweckte Winckelmann's tiefsten patriotischen Unmuth, daß es noch immer Menschen gab, die nicht begriffen, wie man deutsch und im Deutschen gut schreiben könne (Bd. 11, S. 297); sein Herz erhob sich stolzer, wenn er die Hoffnung aussprach, daß seine Werke nicht blos der deutschen Wissenschaft, sondern auch der deutschen Sprache Ehre machen möchten.

Winckelmann stand, wie Schelling in seiner vortrefflichen Rede »Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur« so schön sagt, »in erhabener Einsamkeit wie ein Gebirg; kein antwortender Laut, keine Lebensregung, kein Pulsschlag im ganzen weiten Reiche der Wissenschaft, der seinem Streben entgegenkam.« Man staunte ihn an, man bewunderte und pries ihn; die gelehrten Gesellschaften aller Länder beeilten sich, ihn zu ihrem Mitglied zu machen; die Kunstgeschichte wurde bald in das Franzö-

sische übersetzt und überall hin verbreitet; aber seine tiefste Bedeutung erkannten doch nur Wenige, im vollen Umfang vielleicht nur Lessing, annähernd Christian Gottlob Heyne, der berühmte Göttinger Alterthumsforscher, welcher sich das Verdienst erwarb, die Kenntniß der alten Kunst ständig in den Universitätsunterricht einzuführen.

Weit tiefer und nachhaltiger war Winckelmann's Einfluß auf die nachfolgenden Geschlechter.

Durch Winckelmann erhielt der herrschende Zopfstil den Todesstoß. Es kam Weihe und reges Stilgefühl in das verwilderte Kunstleben. Die urewige Schönheit der griechischen Kunst stand lebenerweckend wieder vor dem erkennenden, wie aus dumpfem Traum erwachten Auge der Menschen. Die große Kunstrevolution, welche durch Asmus Carstens eintrat und in dem freien und heitern Hellenenthum Thorwaldsen's und Schinkel's ihre reifste Blüthe und Frucht trieb, ist unmittelbar von Winckelmann abzuleiten. Und wie wäre die klassisch maßvolle, hohe und heitere Dichtung aus der vollendetsten Zeit Goethe's und Schiller's denkbar, ohne jenes tiefe Sehnen nach dem Schönen und Idealen, ohne jenes Schauen und Erkennen plastischer Großheit, welches Winckelmann in die Gemüther gelegt hatte?

Und nicht minder deutlich und großartig ist Winckelmann's Spur in der Geschichte der Wissenschaft. F. A. Wolf, selbst einer der genialsten Alterthumskenner, feierte Winckelmann, daß er etwas aus den Alten gewonnen habe, was die Philologen von der Gilde gewöhnlich zuletzt oder meist gar nicht lernen, weil es sich nicht aus, sondern nur an den Alten lernen läßt, nämlich den Geist des Alterthums. Diese tiefere geistige Erfassung bricht bald überall durch. Zwar können wir uns nicht verhehlen, daß grade auf Winckelmann's nächstem Gebiet, in der wissenschaftlichen Behandlung der alten Kunstgeschichte und Kunsterklärung, seine hochsinnigen Anregungen am längsten unbenutzt brachlagen.

Noch lange Zeit lähmte und erdrückte mehr als billig das blos gelehrte Aufmerken auf die Alterthümer den tieferen Kern des ächt Künstlerischen; und erst spät erhoben sich einzelne Männer, welche, um nur die Höchsten zu nennen, wie Ennio Quirinio Visconti, Welcker, Otfried Müller und Anselm Feuerbach, genial fortbildend dieselben Bahnen betraten, welche Winckelmann so klar und so begeistert vorgezeichnet hatte. Aber nichtsdestoweniger verbreitete sich das Licht, das von Winckelmann ausging, befruchtend und wärmend immer weiter und nach den verschiedensten Seiten. Eckhel wurde der Begründer der alten Münzwissenschaft in einer Großartigkeit, die ihn auf seinem Gebiet dicht neben Winckelmann stellt. Und zugleich erhob sich aus der Geschichte der alten Kunst die Geschichte der alten Literatur. Hatte Herder schon kurz nach dem Erscheinen von Winckelmann's großem Werk in den Fragmenten über die neuere deutsche Literatur (Bd. 2, S. 273) die Forderung nach einem Buch geäußert, das »uns den Tempel der griechischen Weisheit und Dichtkunst so eröffne, wie Winckelmann den Künstlern das Geheimniß der Griechen von ferne gezeiget,« so suchte zuerst Friedrich Schlegel diese Forderung auszuführen und bekennt dabei willig seine Abhängigkeit von Winckelmann; und sicher ist es kein Zufall, daß grade die sinnigsten Schüler Winckelmann's, Welcker und Otfried Müller, zugleich auch die tiefsten Geschichtschreiber der griechischen Literatur wurden. Von hier aus kam sodann der Anstoß zur mittelalterlichen und neueren Kunst- und Literaturgeschichte. Kunst- und Literaturgeschichte hat längst aufgehört, eine blos äußerliche Künstler- und Dichtergeschichte zu sein; sie ist Naturgeschichte des künstlerischen und wissenschaftlichen Geistes.

Ja, wir müssen sagen, Winckelmann hatte einen Begriff erschlossen, welcher dem Denken und Handeln des ganzen Jahrhunderts fehlte, den Begriff der geschichtlichen Entwicklung.

Er überragt darin selbst Montesquieu. Noch niemals war in dieser Weise das geistige Leben auf die Grundlage der allgemeinen Kulturbedingungen zurückgeführt. Hier wurzeln Herder's Ideen zur Geschichte der Menschheit und damit ein guter Theil der gesammten neueren Geschichtschreibung.

Zwölf Jahre hatte Winckelmann in der angestrengtesten Thätigkeit in Rom zugebracht. Er hatte sich daran gewöhnt, ein Römer zu sein und zu bleiben. Als er durch den glänzenden Erfolg seiner Monumenti inediti, zu einigem Besitzthum gelangt war, übermannte ihn die Sehnsucht nach seinen Freunden in Deutschland. Im Frühjahr 1768 trat er in Begleitung des Bildhauers und Kunsthändlers Cavaceppi die Reise an. Aber schon in Tyrol überfiel ihn das unüberwindlichste Heimweh nach Rom. Nichts konnte ihn zurückhalten, über Wien eilenden Fußes zurückzukehren. In Triest lernte er einen jungen Italiener, Arcangeli, kennen, welchem er sich in argloser Offenheit anschloß. Er hatte sich verleiten lassen, diesem von einigen goldnen Medaillen zu erzählen, welche ihm die Kaiserin Maria Theresia in Schönbrunn huldvoll verehrt hatte. Am 7. Juni wurde er von dem geldgierigen Verbrecher schändlich ermordet.

Er starb ruhigen und gefaßten Geistes, in ungebrochener Kraft, im zweiundfünfzigsten Jahre seines Lebens. Eben als der Mörder ihn überfiel, war er mit der schriftlichen Abfassung einiger Rathschläge und Bestimmungen an die künftigen Herausgeber seiner Kunstgeschichte beschäftigt.

Weil Winckelmann nicht so frisch und zugreifend in den nächsten Tagesfragen lebte, wie sein großer Zeitgenosse Lessing, ist sein Verdienst nicht so unmittelbar und nicht so allgemein verständlich. Aber sein Lorbeerkranz ist darum nicht minder herrlich und nicht minder unverwelklich.

2.

Christian Ludwig von Hagedorn und Rafael Mengs.

Um dieselbe Zeit, als Winckelmann sein geniales Meisterwerk über die griechische Kunstgeschichte schrieb, wurde von Ludwig von Hagedorn und von Rafael Mengs auch die Malerei in den Kreis ernster wissenschaftlicher Betrachtung gezogen.

Christian Ludwig von Hagedorn, der Bruder des Dichters Hagedorn, war seit 1764 Generaldirector der Kunstsammlungen und der neugestifteten Kunstakademie zu Dresden. Seine Hauptschrift sind die »Betrachtungen über die Malerei. Zwei Theile. 1762.«

Rafael Mengs, der berühmteste Maler seiner Zeit, legte die leitenden Grundsätze, welche er als ausübender Künstler befolgte, in einer Reihe kleinerer Abhandlungen nieder, meist in den sechsziger Jahren zu Rom und Madrid geschrieben. Sie wurden 1786 von C. F. Prange gesammelt und in drei Bänden herausgegeben.

Je einseitiger sich die Aesthetiker der Baumgarten'schen Schule aus mangelnder Sachkenntniß von der bildenden Kunst ferngehalten hatten, um so verdienstvoller war es, daß durch diese Bemühungen die bildende Kunst nunmehr auch in das Denken und Empfinden Solcher trat, denen die strengen geschichtlichen Forschungen Winckelmann's keine Theilnahme abgewinnen konnten. Aber an und für sich selbst war der Standpunkt Hagedorn's und Mengs' doch nur ein äußerst niedriger und unzulänglicher. Alle Schwächen jenes armseligen Kunstideals, welches die gleichzeitige Kunstübung um alle gedeihliche Entwicklung brachte, treten uns hier in einem verrätherisch treuen Spiegel entgegen.

Grade in diesen Schriften zeigt sich am deutlichsten, wie unglaublich tief und zäh die hohlen und hochmüthigen Begriffe der italienischen Manieristen und Eklektiker sich in alle Kunstansichten der letzten Jahrhunderte eingewurzelt hatten.

Seitdem sich die Malerei von ihrem naturgemäßen Zusammenhang mit der Architektur losgelöst hatte, war immer mehr die Einsicht geschwunden, daß, wie die Kunst überhaupt, so auch besonders die Malerei ihren tiefsten Grund und ihre tiefste Wirkung lediglich in den großen Anschauungen und Empfindungen der Religion und des geschichtlichen Volkslebens habe. Die sogenannte Kabinetsmalerei, ohne monumentale Würde und Weihe, ohne feste Bestimmung für Kirchen und öffentliche Bauwerke, in ihrer unnatürlichen Vereinzelung nur für den Kunsthandel und das Vergnügen einiger weniger Kenner und Liebhaber arbeitend, hatte alles Gefühl für die Nothwendigkeit eines tieferen inneren Gehalts verloren. Form und Farbe, in ihrem eigensten Wesen nur die künstlerischen Ausdrucksmittel der inneren künstlerischen Stimmung und Empfindung, waren seelenloser Selbstzweck geworden und hatten sich als solcher theils in das platteste Natürlichkeitsstreben, theils in die zügelloseste Manierirtheit verflüchtigt. Die Kunst galt nur noch als Nachahmung der Natur, wenn auch der sogenannten schönen und idealisirten.

Kann es schon dem aufmerksamen Beobachter Winckelmann's nicht entgehen, daß selbst Winckelmann, besonders wo er nicht an den großen Werken der Griechen das Schöne zeigt, sondern theoretisch sagen will, was das Schöne sei, dieser flachen Auffassung des Wesens künstlerischer Formengebung noch seinen Zoll zahlt, obgleich sein frischer Natur- und Kunstsinn nicht selten die hemmende Enge dieser falschen Grundbegriffe auf's genialste durchbricht, so ist es nicht zu verwundern, wenn wir sowohl Hagedorn wie Rafael Mengs, denen diese geniale Begabung fehlt,

noch durchaus innerhalb jener überlieferten, beschränkt formalen Anschauungsweise befangen sehen.

Nirgends die leiseste Ahnung von dem unverbrüchlichen geistigen Urgrund alles künstlerischen Schaffens. Die schönen Formen entspringen, laut dieser Ansicht, nicht naturnothwendig aus den schönen Gedanken und Empfindungen, welche in der Seele des Künstlers nach sinnlich sichtbarer Gestaltung drängen, sondern lediglich aus dem Wunsch, über die Mangelhaftigkeiten der natürlichen Schöpfung hinauszuschreiten und dieselben klüglich auszubessern. Die Natur, heißt es im fünften Capitel von Mengs' »Betrachtungen über die Schönheit und den guten Geschmack in der Malerei« (Prange. Bd. 2, S. 26), zeige zwar Dinge, welche die Kunst unmöglich nachahmen könne, wie z. B. im Helldunkel die Kunst im Vergleich mit der Natur nur schwach erscheine; aber im Punkt der Schönheit sei die Kunst unbedingt der Natur überlegen. Die Natur sei in ihren Hervorbringungen sehr vielen Zufällen unterworfen; die Kunst dagegen wirke frei, weil sie lauter schwache Materien zum Werkzeuge habe, die sich der Behandlung nicht widersetzen. Aus dem ganzen Schauplatz der Natur könne die Kunst das Schönste wählen, aus mehreren Orten die Materialien sammeln, die Schönheit aus vielen einzelnen Menschen zusammensetzen, da indessen die Natur ihren Stoff zur Bildung des Menschen blos von der Mutter selbst hernehmen könne und den verschiedensten Nebenumständen unterliege.

Das Ideal der bildenden Kunst ist diesen Kunstlehrern nur ein völlig beziehungsloses und inhaltsleeres Formenideal; nicht von innen herausgestaltet, von der auf dem tiefsten Gemüthsleben ruhenden schöpferischen Phantasie naturwüchsig und lebensvoll geboren und erzeugt, sondern rein äußerlich und willkürlich zusammengetragen; ein fast mechanisches Aneinanderreihen einzelner, nach persönlichem Geschmack und Belieben auserlesener und zusammengetasteter Theile.

Unberührt von den Bewegungen und Fortschritten der Baumgarten'schen Schule, welche der schöpferischen Phantasie bereits ihre Rechte gesichert hatten, zerlegt diese Kunstbetrachtung das Wesen der malerischen Schönheit in Zeichnung, Colorit, Helldunkel, Composition, Ausdruck und ähnliche buntzusammengewürfelte Bestandtheile, und giebt für einen jeden derselben allerlei brauchbare äußere Beobachtungen und Anweisungen, ganz nach dem Zuschnitt von Gottsched's kritischer Dichtkunst; aber von Stimmung, Empfindung und Phantasie, von dem tiefen Zusammenhang der Kunst mit Religion, Staat und Volksleben, kurz von dem Geistigen des künstlerischen Schaffens, von Allem, was dem Kunstwerk erst Leben, Seele und Poesie giebt, ist sowohl bei Hagedorn wie bei Mengs nirgends die Rede.

Wer dem Kunstleben der Gegenwart nahesteht, weiß aus leidvoller Erfahrung, wie verderblich diese flache Auffassung der Kunst und der künstlerischen Formengebung bis auf den heutigen Tag fortwirkt. Nach einer auswendiggelernten Schablone einen schönen Arm, ein schönes Bein, eine schöne Gewandfalte zu zeichnen, zu coloriren, gefällig zusammenzusetzen, gilt auch der Mehrzahl unserer Künstler noch immer als höchste Aufgabe; die Wahrheit und Gesundheit der Empfindung, die Poesie des inneren Gehalts ist meist das Letzte, wonach sie im Schaffen eigener und im Beurtheilen fremder Werke zu fragen pflegen.

Selbst in der Fassung dieses rein äußerlichen Formenideals schlägt sowohl Hagedorn als Rafael Mengs zuweilen der Zopf noch arg in den Nacken. In seinen »Betrachtungen über die Malerei« (Th. 1, S. 35) sagt Hagedorn, der Pinsel Lebrün's, welcher die Thaten Alexander's gemalt habe, bringe dem Bezwinger Asiens mehr Ehre als die Bildsäulen, die ihm bei Lebzeiten errichtet worden; in den amtlichen Berichten Hagedorn's, welche unter den Akten der Dresdener Kunstakademie aufbewahrt sind, gilt ihm Dietrich's Name allein für eine halbe Akademie, ja Oeser,

dieser grauenhafte Manierist, ist sein besonderer Schützling. Ebenso ist Rafael Mengs in seiner »Abhandlung von den verschiedenen Schulen der Malerei« (Bd. 1, S. 258) noch der warme Lobredner Lebrün's und Lesüeur's. Jedoch im tiefsten Grund ist diese Richtung die entschiedene Rückkehr zur alten wohlbekannten Receptirkunst der Caraccis; nur daß hier die unbedingte Mustergiltigkeit und Ausschließlichkeit der antiken plastischen Formen schärfer betont wird.

Das künstlerische Glaubensbekenntniß, welches namentlich von Rafael Mengs in den verschiedensten Wendungen ermüdend einförmig immer und immer wiederholt wird, liegt kurz zusammengefaßt in folgenden Sätzen, welche wir seinen »Betrachtungen über die Schönheit und den guten Geschmack« (Bd. 2, S. 47) entlehnen: »Es war der Periode der drei großen Maler vorbehalten, daß die Malerei durch Rafael, Correggio und Tizian, und die Bildhauerkunst durch das Genie eines Michel Angelo erweckt, sich bis zur Nachahmung der schönen und ausgewählten Natur erhob. Dies war die Entstehung des Geschmacks in der Kunst. Da die Kunst aber eine Nachahmung der ganzen Natur ist, die Natur aber durch ihren Umfang die Grenzen unseres Verstandes übersteigt, so konnten die Menschen sie in ihrer ganzen Allgemeinheit nicht umspannen. Die drei großen Meister theilten sich also in dieselbe, und Jeder bearbeitete seinen Theil mit einer solchen angestrengten Aufmerksamkeit, als ob in diesem Theil die ganze Kunst bestehe. Rafael erwählte den Ausdruck, den er in der Zusammensetzung und Zeichnung fand; Correggio strebte nach der Grazie, die er in gewissen Formen und besonders im Helldunkel antraf; Tizian aber hielt sich an die Wahrheit und glaubte sie hauptsächlich in dem Colorit zu finden. Derjenige von ihnen, der den wichtigsten und wesentlichsten Theil der Kunst besitzt, ist unstreitig der Größte; Rafael gebührt folglich wegen seiner Stärke im Ausdruck der erste Rang; Cor-

reggio der zweite, weil die Grazie die zweite Tugend der Malerei ist; Tizian kann nur auf den dritten Rang Anspruch machen, denn die Wahrheit ist in den Gemälden mehr ein Gesetz als eine Zierde. Alle drei aber sind große Meister, weil Jeder einen wesentlichen Theil der Kunst besessen hat. Die größten aber von allen Künstlern bleiben doch die Griechen, weil sie, da das schöne Ideal den Gipfel der Kunst ausmacht, bei ihren Compositionen alle nur möglichen Vollkommenheiten vereinigt haben.«

Es ist klar, daß ein solcher Standpunkt, welcher Alles nur nach dem einen und selben starren und willkürlichen Maß mißt, und welcher Alles verwirft, was diesem Maß nicht entspricht, ohne alles künstlerische Stilgefühl ist und weder der aus der Verschiedenheit des Darstellungsmaterials entspringenden Verschiedenheit der einzelnen Kunstarten und ihrer Formgesetze, noch der aus der Verschiedenheit der geschichtlichen Verhältnisse, Anschauungen und Empfindungen entspringenden Verschiedenheit der einzelnen Völker und Zeitalter und ihrer Schulen und Entwicklungsstufen gerecht werden kann.

Bedarf es einer Erörterung, wie unsäglich verderblich diese Verkennung der Stilunterschiede gewirkt hat?

Daher einerseits der völlige Mangel an Einsicht in die verschiedene Natur der Dichtung und der bildenden Kunst; ein Mangel, welcher bekanntlich der gesammten Kunstliteratur der letzten Jahrhunderte innewohnte und, wie in der Dichtung der Grund der Schilderungssucht, so in der bildenden Kunst der vornehmste Grund der wuchernden Allegoristerei war. Gleichwie Winckelmann auf Grund jener blendenden Antithese des Griechen Simonides, daß die Malerei eine stumme Poesie und die Poesie eine redende Malerei sei, in seiner Erstlingsschrift (Bd. 1, S. 167) gesagt hatte, es scheine nicht widersprechend, daß die Malerei ebenso weite Grenzen als die Dichtkunst haben könne und daß es folglich dem Maler möglich sei, dem Dichter zu folgen, sowie es

die Musik zu thun im Stande sei, so sagte auch Hagedorn in seinen Betrachtungen über die Malerei (Th. 1, S. 34), die Gesetze der Dichtkunst seien beinah ebenso viele Lehrsätze für die Maler, und der schildernde Horaz und der strenge Despreaux hätten für den Künstler wie für den Dichter geschrieben. Man weiß, wie grade von dieser kritiklosen Verwischung aller Grenzunterschiede die scharfsinnigen Untersuchungen des Lessing'schen Laokoon ihren Ausgang nahmen.

Und daher andererseits der gleiche Mangel an Einsicht in die nothwendige Verschiedenartigkeit der plastischen und malerischen Formengebung. Sicher war es ein Fortschritt, daß der wilden Formenfrechheit der herrschenden französischen Kunst gegenüber wieder mit Nachdruck an die stille Ruhe und Großheit der alten plastischen Kunstwerke erinnert wurde; unsere gesammte neuere Kunstentwicklung ist aus diesem segensreichen Gegensatz hervorgegangen. Aber hier trat zunächst nur die eine Einseitigkeit an die Stelle der anderen; die Plastik wurde die Beherrscherin der Malerei, wie in den letzten Jahrhunderten die Malerei die Beherrscherin der Plastik gewesen war. Jenes feine Stilgefühl, welches Rafael veranlaßte, selbst die Statuen des Apoll und der Minerva im architektonischen Hintergrund der Schule von Athen leise in mehr malerisch weiche Umrisse umzubeugen, verstand Mengs so wenig, daß er im Gegentheil in fast allen seinen Abhandlungen den großen Meister wie einen Schulbuben meistern zu können meint. Dem großen Rafael, heißt es (Prange. Bd. 1, S. 290), habe, um sich ganz den Alten zu nähern, nichts als der Stil der Schönheit gefehlt, welchen er weder aus den Schulen seines Zeitalters noch aus den damaligen Sitten habe erlernen können; er sei (Bd. 2, S. 154) zwar vortrefflich im Ausdruck, aber doch nur ein Nachahmer der Natur, ohne Kenntniß der Idealschönheit; er habe zwar (ebend. S. 171) in den allgemeinen Grundsätzen und in demjenigen Theil, den man die Praktik oder Manier nennen könne, die

Antiken befolgt, nicht aber in ihrer Schönheit und Vollkommenheit. Und es ist nur die unerschrockene folgerichtige Anwendung dieser einseitig antikisirenden Grundanschauung, wenn Mengs (ebend. S. 153) sogar nicht ansteht, in Bezug auf idealische Schönheit Poussin vor Rafael den unbedingten Vorzug zu geben, obgleich Rafael den Theil der Kunst, welchen er in seiner Gewalt gehabt, besser mit der Nachahmung, d. h. mit der Naturwahrheit zu verbinden gewußt habe. Das Unwahre und Gleißnerische dieser willkürlichen Uebertragung der plastischen Formgesetze auf die Auffassungs- und Behandlungsweise der modernen Malerei zeigt sich schreckhaft in allen Malerwerken jenes Zeitalters, in Rafael Mengs selbst sowohl wie in David und Camuccini. Sie sind so akademisch kalt, so regelrecht empfindungslos und von Grund aus unkünstlerisch, daß man sich aus dieser schulmeisterlichen Unnatur oft recht von Herzen nach den zwar verwilderten, aber doch naturwüchsigen und lebensfrischen Formen der bekämpften Roccocokunst zurücksehnt.

Wenn aber sogar die höchsten Meisterwerke Rafael's vor den hochmüthigen Augen dieser falschen Geschmacksrichtung keine Gnade finden, wie hätten die älteren Künstler und Kunstschulen, die, dem hohen Linienadel der ausgebildeten Renaissance noch fernstehend, ihren unwiderstehlichen Zauber nur in der Wärme und Tiefe der Empfindung haben, vor diesen Augen Gnade finden können? Hagedorn, welcher, wie aus einem Briefe Winckelmann's (Bd. 10, S. 172) hervorgeht, nur die Galerien von Wien, Düsseldorf, München und Dresden, aber Italien gar nicht gesehen hatte, läßt wenigstens noch den späteren Niederländern Gerechtigkeit widerfahren, obgleich auch für ihn Alles, was hinter dem sechszehnten Jahrhundert zurückliegt, nicht vorhanden ist. Aber Rafael Mengs, erzogen von einem Vater, der ihn schon durch die in der Taufe gegebenen Namen »Rafael Anton« auf die Vorbilder Rafael's und Correggio's hinweisen wollte und

ihn von Jugend auf in Kleidung und Haarschnitt den Bildnissen Rafael's anzuähneln suchte, Rafael Mengs, aufgewachsen unter den mächtigen Eindrücken der großen Kunstwerke Italiens, und überdies in seinen Ansichten durch den innigen Verkehr mit Winckelmann, der die gleiche Einseitigkeit theilte, bestärkt und befestigt, schließt sich streng nur in den Kreis der italienischen Hochrenaissance und deren Ausläufer ein. In dieser Beziehung ist besonders seine Abhandlung »Von den verschiedenen Schulen der Malerei« (Bd. 1, S. 229) äußerst lehrreich. Die alte deutsche und niederländische Kunst kennt er gar nicht, selbst Albrecht Dürer nennt er kurzweg barbarisch. Unter den alten Florentinern werden außer Giotto nur Masaccio und Verocchio erwähnt, als die Vorgänger Rafael's und Leonardo's; Meister wie Fiesole und Domenico Ghirlandajo werden nicht der geringsten Beachtung gewürdigt. Pietro Perugino, heißt es, habe seinen Ruf mehr der Ehre zu verdanken, daß er der Lehrmeister Rafael's war, als seinen eigenen Werken. Die erste peruginеske Zeit Rafael's, deren Lieblichkeit sich einem Jeden unvergeßlich einprägt, welcher Perugia kennt, nennt er trocken.

Vornehmlich aus dieser Enge der Anschauung, in welcher dieses ganze Zeitalter befangen lag, ist es zu erklären, warum der großartige Vorgang der griechischen Kunstgeschichte Winckelmann's nicht sofort die unmittelbarste Rückwirkung auf die Geschichtsschreibung der neueren Kunst übte. Hagedorn in seiner Lettre à un Amateur de la Peinture avec des éclaircissements historiques 1755, Karl Heinrich von Heinecken in seinen »Nachrichten von Künstlern und Kunstsachen« (1771), in seinen »Neuen Nachrichten« (1786) und in den auf der Königl. Bibliothek zu Dresden handschriftlich befindlichen vierundzwanzig Foliobänden seines großen Dictionnaire des Artistes, Murr, Füßli, und selbst Lessing in seinen Collectaneen stehen nicht auf der Höhe organischer Kunstgeschichte, welche das Werden, Wachsen und Fallen der

Kunst als innere Nothwendigkeit aus den kulturgeschichtlichen Grundlagen der einzelnen Völkerentwicklungen begreift, sondern bleiben lediglich in den Niederungen der biographischen Künstlergeschichte haften.

Diese Richtung ist groß und bahnbrechend, insoweit sie die entschlossene und durchschlagende Verneinung des französischen Zopfstils ist. Jedoch was sie künstlerisch selbst erstrebt, ist nichts als eine todte philologische Nachahmung, ohne Leben und Geist, ohne Natur- und Kunstsinn.

Nur wenn man diese Oede und Armseligkeit des Kunstlebens und der Kunstbetrachtung sich lebendig vergegenwärtigt, kann man es verstehen, warum die bekannte Abhandlung Hirt's »Ueber das Kunstschöne« (Horen. 1797. St. 7), welche das Charakteristische als obersten Kunstgrundsatz aufstellte, ein so bedeutendes Aufsehen erregte. Obgleich an sich selbst wieder nur eine Einseitigkeit, erweckte sie doch wieder den in jahrhundertelangen Vorurtheilen erstorbenen Sinn für Naturwahrheit, für charakteristische Formen und individuelles Leben. Was richtig und bleibend in dieser Abhandlung ist, war nicht eine Bekämpfung Winckelmann's, sondern erhob seine genialen Intuitionen nur zum klaren Begriff. Indem sie jene hohle und leblose Schönheitsmanier, durch welches alles Charakterische vernichtet wird, in ihrer Blöße enthüllte, erschloß sie das Geheimniß der Leiblichkeit, dessen Auslegerin die bildende Kunst sein soll.

Unwiderruflich hat die neuere Aesthetik erkannt, daß die künstlerische Form nicht etwas Selbständiges, in sich Festes, von außen Hereingetragenes, sondern ein von der Schöpferkraft des nach sinnlicher Gestaltung ringenden Inhalts naturnothwendig Geborenes und Erzeugtes und also nach der individuellen Verschiedenheit der einzelnen Kunstarten und Kunstentwicklungen individuell Verschiedenes und Wandelbares sei, daß die Schönheit des Kunstwerks nur in der untrennbaren Einheit und Durchdringung des

Inhalts und seiner sinnlichen Formerscheinung liege. Es ist daher keine Gefahr, daß, wenn auch in kunstloser Zeit sich die Künstler selbst noch immer nicht völlig von den üblen Nachwirkungen jener langwuchernden Aeußerlichkeiten zu befreien vermocht haben, die Kunstwissenschaft je wieder in diese alten Irrwege zurückfalle.

Aber ist es nicht dennoch ein mit allem Nachdruck zu beseitigender Ueberrest jener leeren und verderblichen Idealitätstheorie, welche in der Kunstschönheit nur eine Ueberbietung und Verbesserung der mangelhaften Naturschönheit sah, wenn die in der Schelling'schen und Hegel'schen Schule übliche sogenannte Metaphysik des Schönen auch ihrerseits die Nothwendigkeit der Kunstschönheit noch immer aus der Unzulänglichkeit der Naturschönheit und aus dem Drang, diese Unzulänglichkeit zu überwinden, ableitet?

Einer wissenschaftlichen Aesthetik, welche in Wahrheit ihrem hohen Namen entsprechen will, muß das große Wort Goethe's, daß die schönen Formen nicht der Zweck der Kunst sind, sondern sich nur aus dem menschlichen Kunstvermögen entwickeln als nothwendige Mittel zum Ausdruck schöner Gedanken, nicht blos das Omega, sondern auch das Alpha sein.

Fünftes Capitel.

Die Dichtung.

1.

Die Klopstockianer und die Gleim'schen Grenadierlieder.

Wenn der einhundertzweiundachtzigste Literaturbrief klagte, daß die deutschen Schriftsteller immer zugweise einem einzigen Genie folgen, dessen einsamen und neuen Flug die Zuschauer mit Bewunderung und Beifall betrachtet haben, und daß, ehe man es sich versehe, uns die schlechteren Vögel den Kopf umsummen und betäuben und oft gar unsere Aussicht verfinstern, so bezieht sich diese Klage vornehmlich auf die zahllosen Nachahmer, welche Klopstock in der deutschen Dichtung hervorrief. Allen diesen Nachahmern fehlt das großartige Streben und die innere Tüchtigkeit Klopstock's; sie haben nur seine Unarten und Verirrungen.

Ueber die Nichtigkeit der vielen christlichen Epopöen, welche schnell den Ruhm der Messiade erjagen wollten, täuschten sich schon die Zeitgenossen nicht.

Gefährlicher dagegen waren die Einwirkungen der Klopstock'schen Odendichtung. Diese Einwirknngen haben die deutsche Lyrik drei Jahrzehnte fast ganz ausschließlich beherrscht. Viele dieser vermeintlichen Lyriker galten selbst den Besten und Einsichtigsten als wirkliche Dichter. Manche derselben haben sich durch die Macht der Ueberlieferung bis auf den heutigen Tag, wenn auch nicht lebendigen Antheil, so doch ein ehrendes Angedenken erhalten.

Klopstock war nicht der Erste gewesen, welcher die Ode in die deutsche Dichtung einführte; dennoch ist es besonders seinem

überwältigenden Einfluß zuzuschreiben, daß die Dichtart, welche man mit einem wunderlichen Ausdruck höhere Lyrik nannte, fortan ganz und gar in dieser stelzfüßigen Odendichtung aufging. Noch Sulzer sagte in der Allgemeinen Theorie der schönen Künste (1771. Bd. 2, S. 830: »Darin kommen alle Kunstrichter miteinander überein, daß die Oden die höchste Dichtungsart ausmachen, daß sie das Eigenthümliche des Gedichts in einem höheren Grade zeigen und mehr Gedicht sind als irgendeine andere Gattung. Die Ode kann mit Recht auf den ersten Rang unter den verschiedenen Werken der Dichtkunst Anspruch machen, und der Reichthum an guten Oden gehört unter die schätzbaren Nationalvorzüge.«

Die deutsche Lyrik um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ist nichts als die frazzenhafteste Ungeheuerlichkeit. Die natürliche Empfindung und Tonweise Gellert's war wieder völlig zurückgedrängt. Nur leise und schüchtern regten sich einzelne schwache Keime, welche bewiesen, daß unter dem öden Winterfrost die Lebenskraft der Natur zwar erstarrt, aber nicht erstorben war.

So durchgreifend war der Einfluß Klopstock's, daß sich je nach seinen verschiedenen Richtungen auch verschiedene Gruppen dieser Odendichter sondern. Wir unterscheiden eine antikisirende, eine seraphische und eine bardische Gruppe. Alle drei sind gleich schal und unerquicklich.

In der horazisch antikisirenden Gruppe hatte Ramler den meisten Ruhm. Gleich Klopstock hervorgegangen aus den Anregungen Pyra's und Lange's ließen ihn, den Georg Forster in einem Briefe aus dem Jahre 1779 die Ziererei, die Eigenliebe und die Eitelkeit in eigener Person nennt, die Lorbeeren Klopstock's nicht schlafen; hatte ihn doch, wie seine Ode an Lycidas sagt, seine Mutter unter den zärtlichen Gesängen heller Nachtigallenchöre empfangen, und hatte er doch ununterwiesen schon

als Knabe die Frühlingsblumen besungen und froh bestürzt sich einen Dichter grüßen hören! In seiner Bearbeitung der Batteux-schen Kunstlehre (S. 10) bezeichnet Ramler die Begeisterung der Ode oder, wie er hinzusetzt, die poetische Raserei als die Begeisterung der »künstlich erhitzten« Einbildungskraft und unterscheidet sie ausdrücklich von der natürlichen Empfindung; und in der That sind alle seine Oden ohne Ausnahme ein solches künstliches Strohfeuer, mühsam zusammengetragen aus gelehrten Anspielungen auf Horaz, welche anspruchsvoll die eigene Armuth und Leere ersetzen sollen. Dies Urtheil gilt selbst von Ramler's Oden auf Friedrich den Großen; sie sind viel zu schwülstig, als daß sie frisch aus der Fülle des Herzens entsprungen sein könnten; Ramler besingt Friedrich, weil er meint, mit diesen Lobgesängen nur um so mehr Aehnlichkeit mit Horaz zu gewinnen, welcher der Sänger des Cäsar Octavius gewesen. In der Ode Ramler's geht Alles auf majestätischen Pomp. Der gesammte Olymp wird zu diesem Behuf in Bewegung gesetzt; ja der Olymp reicht sogar nicht aus, sondern wie Ramler, der Kritiker, in den mit Sulzer herausgegebenen »Kritischen Nachrichten aus dem Reich der Gelehrsamkeit« gesagt hatte, daß die höchste poetische Kunst sei, die Allegorie in der Gewalt zu haben, so macht Ramler, der Dichter, den kleinen Fluß Persante bei Kolberg zu einer Nymphe Persanteis und die Spree zur Sprea; die Preußen müssen Brennen werden und selbst die einfachsten und allergeringfügigsten Dinge werden entweder zur Personification hohler Scheingestalten hinaufgeschraubt oder müssen sich in volltönenden Worten die albernsten Umschreibungen gefallen lassen. So achtungsvoll Goethe merkwürdigerweise immer von Ramler spricht, so findet doch jenes ergötzliche Gedicht auf den Kuchenbäcker Händel, mit welchem der junge Leipziger Student die aus griechischen und römischen Wortsprossen seltsam zusammengezimmerten Kraft- und Machtworte seines Lehrers

Clodius parodirte, auch auf Ramler die unabweislichste Anwendung.

Neben Ramler standen Dichter wie Joachim Christian Blum und Karl Mastalier. Ihnen fehlt der Wohlklang und die fein erwägende Verskunst Ramler's. Schon Herder (Zur schönen Literatur. Bd. 2, S. 245) spottete, ein Ding in vierzeiligen Strophen, voll verworrener Constructionen, die über das Ende der Strophe laufen, untermischt mit hinkenden Reimen, heiße eine horazische Ode. Und zuletzt suchte Johann Gottlieb Willamov die Horazianer noch zu überbieten. Er dichtete pindarische Oden und griechische Dithyramben. Das heißt, der gleichmäßige Strophenbau der horazischen Ode wurde in wilde Regellosigkeit aufgelöst.

Es ist der alte Gottschedianismus in veränderter Auflage; Form ohne Inhalt. Unwillkürlich muß man der gleichzeitigen Wirren in den bildenden Künsten gedenken. Hier wie dort derselbe Uebergang vom Roccoco zur Antike; und hier wie dort dieselbe Aeußerlichkeit, welche das Wesen der künstlerischen Darstellung nur in einem todten und willkürlichen Formenideal sieht, ohne eine Ahnung davon zu haben, daß eine unbeseelte, nicht von innen herausgeborene Form immer und überall nichts als eine abstoßende Larve ist. Der vollendetste philologische Nachahmer des vielbewunderten Horaz galt als der größte Dichter, wie Rafael Mengs als der größte Maler galt, weil er in Zeichnung und Modellirung der getreuste Copist der antiken Statuen war. Erst Herder und Goethe, welche auch zuerst den Sinn für die altdeutsche Baukunst wiedererweckten, haben den Ungeschmack dieser philologischen Künsteleien durchbrochen. Als Herder 1767 im fünften Bande der Allgemeinen deutschen Bibliothek (St. 1, S. 37) die Willamov'schen Dithyramben zur Anzeige brachte, spottete er über das künstlich Zusammengesetzte, mühsam Herausgedrechselte, gelehrt Gesammelte,

über das mit kleinlichen und unförmlichen Zierrathen Ueberladene; griechische Dithyramben zurückerfinden zu wollen, sei eine leere Kunst, uns fremd und voll Zwang. Und Goethe sagte (Bd. 32, S. 28) bei der Besprechung von Blum's Gedichten in den Frankfurter Anzeigen: »Wir wissen fast nicht mehr, ob wir wünschen sollen, daß junge Dichter die Alten früh lesen. Warum sind die Gedichte der alten Skalden und Celten, und der alten Griechen, selbst der Morgenländer so stark, so feurig, so groß? Die Natur trieb sie zum Singen wie den Vogel in der Luft. Uns, wir können es uns nicht verbergen, uns treibt ein gemachtes Gefühl, das wir der Bewunderung und dem Wohlgefallen an den Alten zu danken haben, zu der Leier, und darum sind unsere besten Lieder, einige wenige ausgenommen, nur nachgeahmte Copien.«

Noch ungesunder war die zweite Gruppe, die Anlehnung an die christlich seraphische Dichtung Klopstock's. Mangelten schon in Klopstock selbst die ächten Töne schlichter Gläubigkeit, so wurden von den Nachahmern die Saiten nur noch mehr überspannt. Auf allen Wegen und Stegen erklang die Harfe Siona's. Man weiß, zu welcher verlogenen Selbsttäuschung sogar der junge Wieland, in dessen innerster Natur eine sehr unseraphische Zukunft lag, durch diese vorherrschende Moderichtung sich hinreißen ließ; auch Zachariä, der Dichter des Renommisten, sang, der deutschen Jungfrau sollten nicht lesbische Leiern oder das tejische Lied ertönen, nur der sionitischen Muse göttlichen Harfenklang solle sie entzückt hören. Von ganz besonderer Bedeutung aber wurde es, daß zu diesen Einwirkungen Klopstock's immer stärker und stärker die Einwirkungen Young's hinzutraten, welcher von Klopstock selbst auf's höchste verehrt und auf's innigste geliebt ward, von dessen Nachtgedanken Klopstock sagte, daß sie vielleicht das einzige Werk der höheren Poesie seien, welches verdiene, gar keine Fehler zu haben. Die Uebersetzung

Young's, welche Johann Arnold Ebert in den Jahren 1754 bis 1756 in seinen »Uebersetzungen einiger poetischer und prosaischer Werke der besten englischen Schriftsteller« brachte, war ein folgenreiches Ereigniß. Durch verwandte englische Dichtwerke, durch die Todtenbriefe Elisabeth Rowe's, durch Gray's berühmte Elegie auf einem Dorfkirchhof, durch Goldsmith's Deserted Village wurden diese düsteren Stimmungen genährt und gesteigert; zuletzt kamen die trüben Nebelgestalten Ossian's. Cronegk dichtete »Einsamkeiten« (1757), Creuz dichtete »Gräber« (1760). Man muß die Literaturbriefe (183—185. 207) lesen, um zu sehen, wie die »Nachtgedankenmacher« jetzt an allen Ecken und Enden Deutschlands auftauchten, und unter dem Schein affectirter Scheinheiligkeit nur von Einsamkeit, Grab, Tod und Unsterblichkeit sprachen. Die Literaturbriefe (Bd. 11, S. 60) sagen treffend: »Die Schaar, die vor zehn Jahren mit den Anakreontikern nur geliebt und getrunken hatte, versichert uns mit eben der Aufrichtigkeit, daß sie jetzt nichts als Ernst und Tiefsinn kenne; der einzige Unterschied ist dieser, durch das Letztere geben sie sich mehr Ansehen und erhalten ihre Zwecke leichter als durch das Erstere.« Bei Young Wahrheit und Innigkeit der Empfindung, hier nur die hohle Phrase auswendig gelernter Schmerzen. Es ist dieselbe Nichtigkeit, welche wir an den Weltschmerzpoeten der Heine'schen und Byron'schen Schule erlebt haben.

Und nun gar die dritte Gruppe, die Barden! Mit Recht ist schon vielfach hervorgehoben worden, daß, wie Gerstenberg und Klopstock, so auch Kretschmann, der Barde Rhingulph, und Denis, der Barde Sined, Solche waren, die dem belebenden Einfluß des siebenjährigen Krieges entzogen blieben. Ohne theilnehmende Hingebung an die großen Bewegungen der Gegenwart und Wirklichkeit meinten sie nur da Poesie zu finden, wo alle Naturwahrheit und feste Thatsächlichkeit aufhört. Es macht einen widrigen Eindruck, das Höchste und Herrlichste, was

der Mensch hat, Freiheit und Vaterland, zu Mummenschanz und Narrethei verzerrt zu sehen. Was Wunder, daß dieselbe Narrenjacke sodann auch der gewöhnlichsten höfischen Gelegenheitsdichterei, der Besingung Maria Theresia's und Joseph's, übergehängt wird?

Es läßt sich nur aus der Ossiansbegeisterung der Goethe'schen Wertherzeit erklären, wenn Goethe (Bd. 32, S. 56) in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen 1773 eine Besprechung der Lieder Sined's mit der Versicherung schloß, er habe dieselben mit vielem Vergnügen gelesen, und dabei sogar die Hoffnung aussprach, durch die Bemühungen so vieler wackerer Männer werde endlich doch vielleicht die gute Sache des Geschmacks die Oberhand gewinnen; bereits im Jahre 1769 hatte er an Friederike Oeser (vergl. Briefe Goethe's an Leipziger Freunde, herausgegeben von O. Jahn. S. 154) über Rhingulph geschrieben, daß »das ewige Gedonnere der Schlacht, die Glut, die im Muth aus den Augen blitzt, der goldene Huf mit Blut bespritzt, die ungeheueren Hyperbeln, das ewige Ha! Ah!, die Monotonie des Sylbenmaßes nicht auszustehen seien, und daß es ihm alle Laune verderbe, wenn neuere Dichter sich den Kopf zerbrechen, ihr Gedicht in altem Gusto zu machen, damit der Leser sich den Kopf zerbrechen solle«. Und schön und schlagend sagte Herder in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek (1772. Bd. 17, St. 2, S. 437 ff.), daß unsere Ossians keine Ossians sein könnten, weil unsere Städte, Höfe, Paläste und Schulgebäude keine schottischen rauhen Gebirge, unsere Gesellschaftskreise und Zerstreuungen nicht Tänze unter rauschenden Bäumen seien, daß das Bardenartige für uns immer nur Mythologie, nur ein Exercitium fremder Sprache über ein aufgegebenes Schulthema bleibe, daß im Gegentheil die rechte Nachahmung des Bardengeistes uns nur um so mehr von der Nachahmung der Bardenform abbiegen müsse; eben der Barde, der seine Welt so eigen und groß besang, sollte uns lehren, nicht einem fremden Jahr-

hundert zu fröhnen, sondern das unsrige ebenso eigen und wahr zu besingen.

An Ihren Früchten sollt Ihr sie erkennen. Alles, was der deutschen Dichtung aus Klopstock's Boden erwuchs, war nichts als eitel Verkehrtheit. Ein toller Bacchantenzug; viele Thyrsusschwinger, aber wenig Begeisterte.

Man thut diesen Dingen zu viel Ehre an, wenn man das Unmögliche unternimmt, sie aus dem Volksgefühl oder aus allgemeinen kulturgeschichtlichen Grundlagen ableiten zu wollen. Es sind nichts als dilettantische Versuche kopfloser Gesellen, welche wähnen, mit leichter Mühe große Männer zu werden, wenn sie thun, wie Klopstock gethan hat.

Zum Glück stand diesen albernen Phantastereien eine wirksame volksthümliche Gegenströmung gegenüber.

Wie merkwürdig und überraschend, daß den ersten Anstoß dieser neuen volksthümlichen Richtung ein inniger Freund Klopstock's gegeben hatte; und zwar ein Mann, der nichts weniger als eine gesunde und volksthümlich kräftige Natur war! Wir sprechen von Gleim und dessen berühmten preußischen Grenadierliedern.

Bereits 1756 waren von Gleim »Romanzen« erschienen. Sie waren aus den Anregungen des Franzosen Moncrif (1687 bis 1770) und des Spaniers Gongora (1561—1627) entstanden und hielten sich nach Maßgabe jener manierirten Vorbilder an denselben burlesk satirischen Ton, zu welchem die höfisch gelehrte Dichtung des siebzehnten Jahrhunderts das Volksthümliche verzerrt hatte. Zwei dieser Gleim'schen Romanzen waren Berliner und Leipziger Mordgeschichten; die dritte war eine Parodie aufschneiderischer Reisegeschichten, wie wir sie aus dem Hamburger Volksbuch Schelmuffsky kennen. Dieses Parodische galt so sehr als die Hauptsache der Romanze, daß Moses Mendelssohn in der Bibliothek der schönen Wissenschaften (1758. Bd. 33, St. 2, S. 331)

bei der Anzeige dieser Gleim'schen Versuche, welche er als eine besondere, in Deutschland noch unbekannte Dichtart begrüßte, das Wesen derselben ausdrücklich als »ein abenteuerliches Wunderbares, mit einer possirlichen Traurigkeit erzählt« bezeichnete; erst der Einwirkung der Percy'schen Sammlung altenglischer Balladen und den feinsinnigen kritischen Erörterungen Herder's war es zu danken, daß einige Jahrzehnte später Bürger, welcher anfänglich noch dieselben falschen Wege gewandelt war, die schlichte Natürlichkeit des ächten Balladentons wiederfand. Aber schon in diesen ersten Romanzen Gleim's werden wir von manchen ächt volksthümlichen Klängen und Wendungen überrascht, die man bei dem süßlichen Anakreontiker am allerwenigsten erwartet. Ja Gleim verschmäht es sogar nicht, die Verbreitung seiner Gedichte durch die Bänkelsänger auf den Jahrmärkten zu wünschen; »je mehr diese Geschichten«, sagt er in der Vorrede, »von den rühmlichen Virtuosen mit Stäben in der Hand künftig gesungen werden, desto mehr wird der Verfasser glauben, daß er die rechte Sprache dieser Dichtart getroffen habe.«

Die gewaltigen Kämpfe des siebenjährigen Krieges brachten diese volksthümliche Anlage Gleim's zur Reife. Durch die glühende Begeisterung für seinen großen Heldenkönig wurde Gleim über sich selbst hinausgehoben. Unter der Erregung der ersten glänzenden Kriegsjahre dichtete Gleim seine Lieder eines preußischen Grenadiers. Sie erschienen zuerst einzeln in fliegenden Blättern, ohne Namen, wie es Volksliedern ziemt; die erste Ausgabe wurde 1758 von Lessing, der die ersten dieser Lieder bereits in den Literaturbriefen mitgetheilt hatte, besorgt. Sie führte den Titel: »Preußische Kriegslieder in den Feldzügen 1756 und 1757. Von einem Grenadier. Mit Melodien.«

Nichts ist leichter als jetzt über diese Gedichte vornehm abzusprechen. Der Vergleich mit den Sängern der Freiheitskriege zeigt, wie hier der Zopf der alten angelernten Empfindungs-

und Ausdrucksweisen dem Streben nach Frische und Ursprünglichkeit noch überall störend in den Nacken schlägt. Die höchste volksthümliche Wirkung haben daher diese Lieder nicht erreicht. Es ist sicher nicht wahr, wenn Körte in seinem Leben Gleim's (S. 104) erzählt, daß selbst die Bauern auf dem Felde diese Kriegslieder gesungen hätten; Thomas Abbt beklagt es in seiner Schrift über das Verdienst (S. 367) ganz ausdrücklich, daß sie nicht in die Hände des gemeinen Soldaten gekommen seien, und diese Worte werden 1767 von Herder in seinen Fragmenten ohne alle Einschränkung wiederholt. Aber ist auch die winterliche Eisdecke noch nicht völlig geschmolzen, es ist doch eine zukunftsfreudige Frühlingsluft, die uns aus diesen Liedern entgegenweht. Es ist in ihnen eine lebendige Anschaulichkeit und Thatsächlichkeit, wie sie kein anderer lyrischer Dichter jener Zeit hat; Gleim selbst hatte als Sekretär des alten Dessauers in den ersten schlesischen Kriegen das Kriegsleben kennen gelernt, und die Briefe Kleist's aus dem Lager gaben ihm die naturwirklichsten und individuellsten Motive. Und wie ächt liedmäßig ist besonders auch das Versmaß, von welchem schon Lessing in seinem Vorwort sagte, daß man in dem durchgängig männlichen Reim etwas dem kurzen Absetzen der kriegerischen Trommete Aehnliches zu hören glaube.

Trotz aller Schwächen waren daher die preußischen Grenadierlieder Gleim's ein geschichtliches Ereigniß der tiefgreifendsten Art. Lessing, welcher sich diese Schwächen so wenig verhehlte, daß er sogar den scharfen Ausdruck gebrauchte, der Patriot überschreie zuweilen den Dichter, sprach bereits die volle Tragweite dieses genialen Wurfs aus, als er in seinem Vorbericht (Bd. 5, S. 102) an das alte Gleichniß erinnerte, Antäus habe, um neue Kräfte zu sammeln, mit dem Fuß den Boden berühren müssen. Herder meinte (Zur schönen Literatur und Kunst. Bd. 2, S. 112), Gleim habe Nationalgesänge gesungen, die keiner unserer Nachbaren habe, keiner unserer Nachbaren uns entwenden könne; hier

habe einmal ein deutscher Dichter über sein deutsches Vaterland ächt und brav deutsch gesungen, ohne an andere Nationen sein Genie zu verpachten. Und Goethe knüpfte noch in Dichtung und Wahrheit (Bd. 21, S. 78) an diese Kriegslieder die berühmte Betrachtung, daß erst durch Friedrich den Großen und die Thaten des siebenjährigen Krieges in die deutsche Poesie der wahre und höhere eigentliche Lebensgehalt gekommen sei; sie behaupteten deshalb einen so hohen Rang unter den deutschen Gedichten, weil sie mit und in der That entsprungen seien, und weil die glückliche Form, als hätte sie ein Mitstreitender in den höchsten Augenblicken hervorgebracht, uns die vollkommenste Wirksamkeit empfinden lasse.

In diesen schlichten Kriegsliedern war erfüllt oder doch wenigstens angebahnt, was Klopstock unablässig erstrebte und mit seiner hochfliegenden Ueberspannung doch nimmer erreichte. Das Volksthümliche war wiedergefunden und war zugleich im schönsten Sinn künstlerisch.

Mehr und mehr trat wieder das Lied an die Stelle der kalten gedrechselten Ode. Man wollte nicht mehr blos für einzelne Gebildete, man wollte für das ganze Volk dichten.

Unter den zahlreichen Nachahmungen, welche Gleim's Grenadierlieder sogleich hervorriefen, sind unbedingt die selbständigsten und glücklichsten die »Schweizerlieder. Von einem Mitglied der helvetischen Gesellschaft zu Schinznach. Gedruckt in Bern bei Beat Ludwig Walthard. 1767.« Der Verfasser derselben war der Kandidat der Theologie, Hans Kaspar Lavater. Sie bekennen sich offen als Nachahmung; dem Inhaltsverzeichniß aller Ausgaben steht der Spruch voran: »Wenn, Leser, Dir mein Reim gefällt, Dank's dem Tyrtäus Gleim! Der sang von Helden, wie ein Held, Und dessen ist mein Reim.« Aber sie sind so frisch und eigenartig und namentlich einzelne der aus der Geschichte des Rütlibundes entnommenen sind so thatsächlich kern-

haft, daß sie trotz manches Zopfigen, das in dem scharfbetonten »moralischen Geschmack« dieser Lieder unterläuft, dennoch bald wirkliche und allgemeingesungene Volkslieder wurden, ja daß sie zum Theil noch heut im Munde der deutschen Schweizer in ungeschwächtem Ansehen fortleben. Und wie es wohl zuweilen geschieht, jetzt wurde der Meister wieder der Nachahmer des Nachahmers. Gleim veröffentlichte 1772 seine »Lieder für das Volk«. Sie stehen an dichterischem Werth hinter Lavater's Liedern zurück; sie sind nüchtern und hausbacken; hier, wo ihn seine Begeisterung für Friedrich nicht trägt, ist der Dichter weit herabgesunken unter seine Grenadierlieder, wie auch alle seine späteren preußischen Kriegslieder den Schwung des Grenadiers nicht mehr erreichen. Ton und Absicht machen aber doch auch sie zu einer sehr bedeutsamen Leistung. Nicht diesen Gedichten selbst, sondern ihrer Richtung galt es, als Lessing (Bd. 12, S. 351) bei dem Empfang derselben an Gleim schrieb, diese Art, zum Volk zu sprechen, sei die vorzüglichste, wenn nicht die einzig wahre; die sogenannte Herablassung zum Volk erzeuge nichts als ein schales Gewäsch, dem alle individuelle Application fehle; die Volksdichtung bestehe vielmehr in einer täuschenden Versetzung in die mancherlei Umstände des Volks.

Zu diesen Anregungen traten verstärkend und fortbildend die Anregungen der wissenschaftlichen Kunstkritik. Aus den Briefen Lessing's (Bd. 12, S. 107) ersehen wir, wie insbesondere durch diese neue, aus dem Gewohnten heraustretende Erscheinung der Gleim'schen Grenadierlieder Lessing veranlaßt wurde, auf die alten deutschen Kriegslieder und auf die so eben von Bodmer herausgegebenen Heldengedichte von Kriemhild's Rache und Klage zurückzugehen; schon bei dieser Gelegenheit hebt Lessing das alte schöne Lied hervor: »Kein sel'ger Tod ist in der Welt, Als wer für den Feind erschlagen.« Diese Erweckung für das Volkslied war seitdem in Lessing immer wach geblieben. Man weiß aus

den Literaturbriefen, wie sehr ihn der naive Witz und die reizende Einfalt der littauischen Dainos entzückte. Noch im Jahr 1777 (Bd. 12, S. 491) verwies er Nicolai, dessen Berliner Spießbürgerlichkeit alles Verständniß für diese volksthümlichen Klänge abging, das Unterfangen seines satirischen Volksliederalmanachs auf's ernstlichste; da im Gegentheil die Aufbewahrung der guten alten Lieder Allen eine sehr angelegene Sache sein müsse. Und doch war Lessing mit diesen stillen Neigungen für das Volkslied, die wenig in die Oeffentlichkeit kamen und auf seine eigene dichterische Ausübung keinen Einfluß übten, nur der Vorläufer jener großen und durchgreifenderen Bewegung, welche mit dem Bekanntwerden Ossian's und der Percy'schen Balladensammlung alle Geister ergriff und deren begeistertster und wirksamster Apostel Herder wurde.

Gleim's Verdienst ist es, die Gemüther für diese Wandlung vorbereitet zu haben.

Mitten aus dem wilden Odengerassel der Horazianer und der Barden erhob sich plötzlich wieder der schlichte und innige Volkston. Goethe's unvergängliche Lieder bezeugen, wie wahr Herder redete, als er den deutschen Dichtern zurief: »So Ihr nicht werdet wie die Kinder, ist weder Tempe noch Elysium für Euch!«

2.

Wieland.

So gewaltig Klopstock das deutsche Gemüthsleben beherrschte, der Widerstand regte sich doch überall. Klopstock's Anschauungs-

und Empfindungsweise war zu eng, als daß die Menschen des Aufklärungszeitalters in ihr hätten aufgehen können.

Es ist die geschichtliche Stellung Wieland's, daß er diese Schranke auf's entschiedenste durchbrach, sittlich sowohl wie dichterisch. Insofern ist Wieland der bedeutendste Mitkämpfer Lessing's, so sehr er auch an schöpferischer Tiefe und an Vielseitigkeit und Nachhaltigkeit der Wirkung hinter diesem zurücksteht.

Nicht ohne vielfache Irrungen und innere Widersprüche war Wieland zu jener heiteren und selbstgenügsamen Lebensweisheit gekommen, welche er der überfliegenden Schönseligkeit Klopstock's in Scherz und Ernst, in Dichtung und Lehre entgegenstellte; er selbst war eine Zeitlang begeisterter Fahnenträger in den Reihen Klopstock's gewesen. Um so emsiger bekämpfte er sodann von seinem neuen Standpunkt aus das feindliche Lager. Man ist gegen solche Fehler am unerbittlichsten, deren Gefahren man in sich selbst durchlebt hat.

Christoph Martin Wieland war am 5. September 1733 zu Oberholzheim bei Biberach geboren. Seine Jugend war merkwürdig umhergeworfen zwischen den pietistischen Neigungen, welche damals noch immer in vielen bürgerlichen Kreisen Deutschlands vorwalteten und ihm sowohl in seinem väterlichen Hause wie in der Schule zu Klosterbergen ganz besonders nahe traten, und zwischen den eindringenden Einwirkungen der Aufklärung, deren verlockender Macht sich kein aufstrebender jugendlicher Geist entziehen konnte. Sein Vater war ein Schüler Francke's, Klosterbergen war ein berühmtes und berüchtigtes Pietistennest; es kam ein schwärmerischer Zug in die Seele des Knaben, welchen Wieland niemals völlig überwunden hat. Gleichwohl las Wieland, wie er selbst in einem seiner Briefe (vergl. Ausgewählte Briefe 1815. Bd. 1, S. 48) erzählt, bereits in seinem fünfzehnten Jahre Wolff, Bayle, Fontenelle, d'Argens und Voltaire; ja er schrieb bereits in dieser Zeit einen Aufsatz,

welcher auf Leibniz'scher Grundlage beweisen sollte, daß die Welt nach den eingeborenen Gesetzen der Bewegung der Atome gar wohl ohne Gottes Zuthun könne entstanden sein, daß Gott aber als die Seele der Welt nichtsdestoweniger persönliches Dasein habe. Und allmälich gewann die Freigeisterei entschieden die Oberhand. Immer stärker wühlten in ihm die Zweifel über die Wirklichkeit Gottes und kosteten ihm viel Thränen und schlaflose Nächte; immer mehr flüchtete er sich aus dem Glauben in jene rein menschliche Sittenlehre, welche das achtzehnte Jahrhundert als das einzig Wesenhafte und Bleibende des Christenthums zu betrachten pflegte. Er nahm sich vor (a. a. O. S. 52), der erste Nachfolger Spinoza's, d. h. mit dem Kopf ein Freidenker und im Herzen der tugendhafteste Mann zu sein; Sokrates, der Lieblingsheld der Aufklärungsphilosophen, galt auch ihm als das vollendetste Ideal des tugendhaften Weisen. In diesem Sinn sind alle seine ersten Jugenddichtungen gehalten; 1751 das Lehrgedicht »Die Natur der Dinge oder die vollkommenste Welt«, das nach dem Muster Haller's gedichtet ist und die menschliche Glückseligkeit als den Zweck der göttlichen Weltschöpfung hinstellt, die »Moralischen Briefe«, in denen man deutlich den Schüler Hagedorn's erkennt, der »Anti-Ovid« (1752), welcher, wie Wieland sich einmal (a. a. O. S. 73) ausdrückt, zeigen wollte, wie die anakreontischen Scherze sein müssen, wenn sie unschuldig sein sollten. Da warf ein harter Stoß des Lebens, der Schmerz um eine verrathene Liebe, den unreifen zwanzigjährigen Jüngling in eine Gefühlsüberschwenglichkeit zurück, die in ihm alle pietistischen Eindrücke der Knabenjahre wieder wachrief und die von ihm um so nachdrücklicher gepflegt wurde, je mehr er sich des in ihm lauernden Feindes der Freigeisterei bewußt war. Der Aufenthalt im Hause Bodmer's, wo er die Stellung einnahm, welche früher Klopstock innegehabt hatte, und, man kann hinzufügen, der brennende Ehrgeiz nach dem glänzenden Erfolg der christlichen

Dichtung Klopstock's trug wesentlich dazu bei, diese Stimmung zu steigern. Er lebte und webte fortan nur in der süßen Schwermuth Young's, in der christlichen Seraphik Klopstock's, den er (a. a. O. S. 6.) weit über Milton stellte, in den Idealen Plato's, der ihn gemeiner Freuden Reize verachten lehrte, in den überschwenglichen Tugendbildern Richardson's (S. 151). Ja, er versenkte sich in seinem frömmelnden Eifer sogar in die Nebel christlicher Mystik. Am 2. September 1756 schreibt Wieland an Zimmermann (S. 214): »Das werden Sie, mein allerliebster Herr, wohl am wenigsten erwarten, daß ich Ihnen wegen Ihres raschen Urtheils von den alten Anachoreten einen Verweis gebe. Sehr vermuthlich kennen Sie die wahren Mystiker nicht durch sich selbst und aus ihren Schriften; ohne Zweifel halten Sie dieselben mit dem großen Haufen der Gelehrten und Ungelehrten für Phantasten und Fanatiker; aber wissen Sie auch, daß es wirklich in meiner Gewalt ist, Ihnen zu beweisen, daß Armelle (eine arme, wegen ihrer Frömmigkeit vielgerühmte Französin des siebzehnten Jahrhunderts) mehr weise war, als alle Philosophen zusammengenommen, und daß der unfehlbare Weg, zum höchsten Grad der Glückseligkeit in dieser Welt zu gelangen, der Mysticismus ist, welcher ohne eine gänzliche Verleugnung aller irdischen Dinge und unserer selbst nicht bestehen kann und daher ziemlich nahe mit dem Eremitenleben zusammenhängt. Nur der Einsiedler kann die Menschen recht uneigennützig lieben; er kann für sie denken, für sie schreiben, für sie beten und durch sein Exempel ihnen zeigen, daß es nur ihre allzugroße Gefälligkeit gegen sich selbst ist, wenn sie in Zähmung ihrer Leidenschaften nicht so weit kommen, als ein tugendhafter Mensch soll. Wie lange wollen wir doch so viel Geräusch mit unserer Thätigkeit machen? Ich möchte wohl wissen, wie groß eigentlich der Nutzen sei, den wir stiften? Glauben Sie mir, wir dreschen meist leeres Stroh, und die größten Geister sind der Vorsehung

oft mehr im Wege, als daß sie ihre Absichten befördern sollten.«

Bis zu welcher fanatischen Befangenheit um diese Zeit Wieland auch in künstlerischen Dingen ging, bezeugen am deutlichsten die »Sympathien«, welche er 1754 schrieb. Einem lächelnden Jüngling, auf dessen Pult Anakreon's Oden und die Schriften Tibull's, Chaulieus', Gay's und Prior's liegen, ruft Wieland zu: »Ein solches Gesicht, allzu poetischer Jüngling, breitete die Gegnerin der Tugend vor dem Herkules aus, als er gedankenvoll auf dem Scheidewege saß und, was Du noch nie gethan, mit Ernst darauf dachte, wie er leben wollte; höre die Stimme eines Freundes, welcher frühzeitig den reizenden Gefahren entgangen ist, denen Du zueilest«. Mit unverkennbarem Hinblick auf Gleim fährt Wieland fort: »Der dichterische Genius, den die Musen erzogen haben und die Grazien begeistern, welcher ein besserer Pindar sein könnte, ist ein Anakreon, und Gaben, welche ihn geschickt machen, mit den himmlischen Chören harmonisch die Wunder Gottes in herzentzückenden Tönen zu singen, werden im Lob einer erdichteten Phillis verschwendet. Derjenige, der bestimmt ist, die Helden und Heldinnen der Tugend aus der Vergessenheit zu ziehen, dieser Unbesonnene bringt nichts Besseres als Boccaccische Märchen hervor und will seine Leser durch die Anmuth seiner Erzählung und durch die naiven Wendungen, die er den Sachen giebt, bereden, als ob das Laster der Natur des Menschen gemäß sei«. Diese salbungsvollen Verunglimpfungen schließt Wieland mit folgender Schlußbetrachtung: »Der Feind alles Guten wird immer klüger. Da er sah, daß die erklärten und erbitterten Feinde der Tugend und des christlichen Glaubens nur dazu dienen, den Triumph derselben herrlicher zu machen, so hat er sich klüglich entschlossen, auf einem leichteren und verdeckteren Wege zu diesem Zweck zu kommen. Er verwandelt sich bald in den Bacchus, bald in den Cupido, bald in einen

unflätigen Satyr, und begeistert die witzigen Jünglinge unserer Zeit, uns scherzend und singend um den Geschmack der Tugend zu bringen, die lüsternen Triebe der ausgearteten Natur mit einem Schein von Sittlichkeiten zu schmücken, und einer Sittenlehre, die epikurische Theologie voraussetzt, die Reizungen der Trägheit und Wollust zu leihen. Je einnehmender diese Verführer sind, desto mehr ist es nöthig, daß solche Geister, die das Geheimniß zu gefallen und das Herz zu rühren wissen, die ungeschminkte und ungeborgte Schönheit der Tugend und die höheren Reizungen der göttlichen Wahrheit anpreisen, daß sie den Mißbrauch des Witzes durch den rechten Gebrauch desselben wieder gutmachen, und die Grazien, die allzulange Sklavinnen der wollüstigen Göttin gewesen sind, als Aufwärterinnen der Weisheit einsetzen.« Wie weit ist es von hier aus noch bis zu jenem berüchtigten Ausfall, durch welchen Wieland 1755 in den »Empfindungen eines Christen« den edlen Uz wegen einiger anakreontischer Gedichte an den Pranger stellen wollte und durch welchen er doch nur sich selbst mit einem unauslöschlichen Brandmal befleckte?

In diesen Jahren entstand eine Reihe seraphischer Dichtungen, in denen Wieland mit der christlichen Dichtung Klopstock's zu wetteifern suchte.

Diese seraphischen Dichtungen Wieland's sind dem Gedächtniß der Nachwelt völlig entschwunden; sie fanden schon bei den Zeitgenossen nur eine sehr kühle Aufnahme. Es ist überraschend zu sehen, wie schnell und wie allgemein man erkannte, daß diese Richtung der eigensten Natur Wieland's widerstrebe, daß sie nur angekünstelt, gewaltsam erzwungen, und darum krankhaft überreizt sei. Schon 1755 hatte Nicolai in seinen Briefen über den itzigen Zustand der schönen Wissenschaften (S. 66) gesagt, die Muse Wieland's sei ein junges Mädchen, das die Betschwester spielen wolle und sich in ein altväterisches Käppchen hülle, welches ihr gar nicht kleide, und

es würde ein ewiges Spektakel sein, wenn diese junge Frömmigkeitslehrerin sich dereinst wieder in eine muntere Modeschönheit wandle. In den Literaturbriefen wiederholt Lessing dasselbe Urtheil in den verschiedensten Wendungen. »Die christliche Religion«, sagt er einmal (Bd. 6, S. 25) beißend, »ist bei Herr Wieland immer das dritte Wort; man prahlt oft mit dem, was man gar nicht hat, damit man es wenigstens zu haben scheine«. Ebenso meinte Abbt im 229. Literaturbriefe (Bd. 13, S. 236), für Wieland werde die ruhmvolle Periode erst beginnen, wenn der Schwindel vorüber sein werde, der oft mache, daß man einigen Wenigen zu Gefallen etwas schreibe, was man vielleicht nach einigen Jahren selbst verachte. Selbst Gellert schrieb an einen Freund (Bd. 5, S. 232): »Wieland's Empfindungen haben, als Poesie betrachtet, große Schönheiten für die Einbildung; aber mein Herz weigert sich, seine Sprache zu reden, wenn es mit Gott redet.«

Endlich aber erwachte in Wieland wieder seine ursprüngliche gesunde Natur.

Der Briefwechsel Wieland's mit Zimmermann (Ausgewählte Briefe Bd. 1, S. 175 ff.) giebt auch in den Gang dieser letzten Wandlung genügenden Einblick. Die Anfänge derselben zeigen sich bereits 1756, obgleich zunächst noch unter allerlei Schwankungen und Unklarheiten. Mußten wir Wieland's überspannte Frömmelei zum Theil auf die Trauer um eine verlorene Jugendgeliebte zurückführen, so ist es jedenfalls beachtenswerth, daß sich sein Herz grade um diese Zeit wieder einer neuen Liebe öffnet. Welch ein seltsamer Gegensatz, daß Wieland, der noch im September dieses Jahres jenen schwärmerischen Brief über die Tiefe und Ehrwürdigkeit christlicher Mystik geschrieben hatte, schon im October einen Brief über Shaftesbury schreibt, in welchem (S. 223) er diesen als den Lehrer der heiteren Lebensweisheit preist, die uns alle schwermüthigen, traurigen,

finsteren Betrachtungen, alle dunklen, cimmerischen, stygischen Empfindungen, Alles, was uns verstimmt und disharmonisch macht, als unsere ärgsten Feinde bestreiten heiße! Zwei Jahre später ist der Bruch bereits vollständig vollzogen. Ein Brief vom 12. März 1758 lautet (Ausgewählte Briefe Bd. 1, S. 259): »Ich bin nicht mehr so sehr Platoniker, wie Sie glauben; ich beginne immer mehr, mich mit den Menschen dieser irdischen Welt zu befreunden. Meine Moral hat nichts mehr von Dem, was ich Capuzinermoral nenne. Ich strebe nach dem Charakter des Virtuoso, welchen Shaftesbury so bewunderungswürdig in allen seinen Schriften dargestellt hat; ich bin noch weit von ihm entfernt, aber ich strebe nach ihm.« Ein Brief vom 17. April (S. 270) setzt hinzu: »Ich habe durchaus keine Lust mehr, vor der Zeit in die unsichtbaren Sphären zu wandern; ich verlange nicht mehr, daß Jedermann ein Cato sei, und ich will junge Mädchen nicht mehr in die Geheimnisse der Platonischen Philosophie führen. Das sind freilich tiefgreifende Sinnesänderungen; aber sie sind in mir fast ganz allmälich und fast ganz unmerklich entstanden.« Nunmehr werden Voltaire (S. 271), Helvetius (S. 325), Diderot, d'Alembert und die französische Encyklopädie (S. 329) von ihm auf's lebhafteste bewundert. Wie natürlich also, daß Wieland (S. 283) jetzt im heiligen Augustinus nichts sieht als einen der größten Antipoden der gesunden Vernunft und der Philosophie, die jemals gewesen, und daß ihm der heilige Hieronymus (S. 291) als noch weit elender als Augustin erscheint, als ein miserabler Declamateur, der keine einzige gesunde Idee im Kopf hatte! Wieland, der einst seinen Freund Zimmermann auf das Studium der Kirchenväter und Mystiker verwiesen hatte, schreibt jetzt (S. 319), es sei zwar recht löblich, die christlichen Heiligen, die Einsiedler und die erhaben schwärmenden Seelen, die nach einer wesentlichen Vereinigung mit Gott streben, durch sich selbst und von der guten

Seite kennen zu lernen; aber er seinerseits wisse leider aus eigener Erfahrung, wie gefährlich die sublime und angenehme Schwärmerei sei, in welche sie uns setzen können; es gebe aber auch ein kräftiges Gegenmittel; habe man das Leben der Heiligen gelesen, so müsse man darauf im Plutarch lesen, dann verspüre man bald, wie das Subtilste der Schwärmerei in Rauch aufgehe, das Gröbste zu Grund sinke und nur das Aechte und Wahre lauter und unvermischt zurückbleibe; auch der Don Quixote sei ein gutes Specificum gegen dergleichen Seelenfieber.

Und mit Wieland's religiöser und sittlicher Denkweise hat sich folgerichtig auch seine künstlerische Richtung und Ueberzeugung geändert. Die Zeit der seraphischen Ueberschwenglichkeit ist auch hier für immer geschwunden. Young, der einst sein Entzücken gewesen, wird (S. 269) nicht blos in seinen Tragödien und in seinem Centaur, sondern auch in seinen vielbewunderten Nachtgedanken völlig verworfen; sein Geschmack sei ganz dazu geeignet, jungen Leuten den Kopf zu verrücken; wer sich von Jugend auf an guten Mustern gebildet habe, werde einen Mann, der sich für einen guten Schriftsteller halte, indem er Räthsel schreibe, schwerlich verstehen und, wenn er ihn verstehe, verabscheuen. Ebensowenig entgeht jetzt Klopstock dem schneidendsten Verdammungsurtheil. Shaftesbury, meint Wieland (S. 298), würde Nonsense in der Messiade finden; man könne (S. 307) wohl den Dichter zuweilen anstaunen, zuweilen bewundern, man möge sogar durch einzelne Stellen entzückt werden, aber das ganze Werk werde man allezeit für ein Abenteuer halten müssen. Klopstock affectire (S. 308) gewisse Bilder, die er unaufhörlich wiederhole; Alles lächle, weine und staune und umarme sich, Alles walle und zerfließe in seinen Gedichten; Klopstock raffinire zu viel in Sentiments, er sei kein guter Menschenmaler; die Messiade sei zwar ein außerordentliches Werk, aber doch nur ein bezauberndes Ungeheuer. Ein Urtheil, das wir als ein um so

gewichtigeres Zeugniß für die veränderte Richtung Wieland's betrachten müssen, da er bei anderen Gelegenheiten (a. a. O. Bd. 2, S. 33) trefflich versteht, die Messiade gegen ungebührliche Angriffe auf's wärmste in Schutz zu nehmen. Was für andere Vorbilder sind an die Stelle der Klopstock und Young getreten? Von den Alten werden besonders (Bd. 1, S. 270. 297) Xenophon, Plutarch, Euripides, Virgil, Horaz und Terenz gepriesen. Unter den Neueren steht in erster Linie Shaftesbury, von welchem Goethe (Bd. 27, S. 430) mit Recht gesagt hat, daß er für Wieland nicht blos ein Vorgänger, dem er folgen, nicht blos ein Genosse, mit dem er arbeiten sollte, sondern ein wahrhafter älterer Zwillingsbruder war, dem er im Geiste vollkommen glich, ohne nach ihm gebildet zu sein. Und unter den neueren Dichtern wurden fortan nur diejenigen von ihm werthgehalten, welche sich entweder durch frische Sinnlichkeit oder durch das Streben nach lebendiger und naturwahrer Charakterzeichnung empfahlen. Es sind Gay und Prior (a. a. O. S. 260) und Ariost (a. a. O. Bd. 2, S. 46), Cervantes (Bd. 1, S. 297. 319), Voltaire, Diderot und Rousseau (S. 290). Ja, was das Ueberraschendste ist, Wieland spricht jetzt bereits auch von Shakespeare mit einer Hingebung und Begeisterung, wie es bisher noch von keinem deutschen Schriftsteller geschehen war, selbst von Lessing nicht. In einem Briefe vom 24. April 1758 (S. 271) tadelt er Voltaire, daß dieser so abschätzig von Shakespeare gesprochen. Dann fährt er fort: »Ohne Zweifel kennen Sie diesen außerordentlichen Menschen nach seinen Werken. Ich liebe ihn mit allen seinen Fehlern. Er ist fast einzig in der Art, Menschen, Sitten und Leidenschaften nach der Natur zu malen; er hat das kostbare Talent, die Natur zu verschönern, ohne ihre Verhältnisse zu überschreiten. Seine Fruchtbarkeit ist unerschöpflich. Er scheint immer nur die Natur allein studiert zu haben. Bald ist er der Michelangelo, bald der Correggio der Dichter. Wo findet man so kühne und

doch so entsprechende Erfindungen, so neue, schöne, erhabene, ergreifende Gedanken, so lebhafte, glückliche und seelenvolle Ausdrücke als in den Dichtungen dieses unvergleichlichen Genies? Unglücklich Derjenige, der von einem solchen Geist Regelmäßigkeit fordert! Er verschließt entweder die Augen oder hat überhaupt keine Augen; er fühlt diese Schönheiten blos deswegen nicht, weil jene Schönheit fehlt, die das elendeste Stück Pradon's in einem höheren Grade hat, als Corneille's Cid.«

Wir sehen die ersten Einwirkungen dieser neuen Richtung besonders in dem unvollendeten Epos »Cyrus«, in dessen Eingangsworten Wieland als seine Muse jene sittliche Venus bezeichnet, die einst Xenophon und Shaftesbury gekannt hätten, in »Araspes und Panthea«, einem dialogisirten Roman, welchen Wieland später selbst den Keim des Agathon nannte, in dem, freilich größtentheils dem englischen Dichter Rowe entlehnten Trauerspiel »Johanna Gray«, bei dessen Erscheinen Lessing (Bd. 6, S. 164) in den Literaturbriefen spottend ausrief, Wieland habe nunmehr die ätherischen Sphären verlassen und wandle wieder unter den Menschenkindern.

Im Jahre 1760 kehrte Wieland als Kanzleidirector in seine Vaterstadt Biberach zurück. Auf dem benachbarten Schloß Warthausen wohnte Graf Stadion, ein welterfahrener, durch die englische und französische Aufklärungsliteratur gebildeter Staatsmann, und La Roche, der Gatte der ersten Jugendgeliebten Wieland's, dieselben Grundsätze und Ueberzeugungen theilend. Es ist nicht richtig, wenn man gewöhnlich meint, Wieland sei erst durch diese weltmännische Umgebung zu seiner Sinneswandlung geführt worden; aber gewiß ist, daß er in dieser Umgebung sich immer mehr in seiner neuen Richtung befestigte und mit seinem tiefsten Denken und Empfinden sich in sie einlebte.

Mit ironischem Lächeln (vergl. Ausgewählte Briefe Bd. 2, S. 194) sieht jetzt Wieland auf die Zeit herab, wo er Enthusiast,

Hexametrist, Ascet, Prophet und Mystiker gewesen. »Non sum, qualis eram, ich bin nicht mehr, der ich war«, schreibt er am 8. November 1762 an Zimmermann; »ich befinde mich jetzt wieder auf dem Standpunkt, den ich vor zehn Jahren verlassen hatte. Plato ist hinter Horaz, Young hinter Chaulieu zurückgetreten; die Harmonie der Sphären hat den Arien Galuppi's und den Symphonien Jomelli's, der Nectar der Götter dem Tokaier der Ungarn weichen müssen.« »Ich fühle nur allzusehr«, setzt Wieland hinzu, »wie schwer, ja fast unmöglich es ist, auf gute Art in diese irdische Welt sich wiedereinzuwohnen und wieder Mensch zu sein, nachdem man in der Jugend Seraphim und Inspirirter gewesen ist; aber, was man auch sagen mag, und würde ich selbst für einen Narren ausgeschrieen, ich werde immer wahr und ehrlich bleiben, ich werde niemals eine Maske vornehmen, nur um den Anschein zu haben, meinen Charakter aufrecht zu erhalten.«

So tief waren ihm diese inneren Entwicklungskämpfe gegangen, daß Wieland seitdem sein ganzes Leben hindurch mit all seinem Denken und Dichten immer nur in den engen Kreis gebannt blieb, gegen die engherzige Seraphik oder, wie sich Wieland ausdrückt, gegen den Flitterkram von falschen Tugenden und großen Worten die Sinnlichkeit wieder in ihr Recht einzusetzen.

Aber das Ueble war, daß Wieland zunächst nur die eine Einseitigkeit mit der anderen vertauscht hatte. Feindselig gegen eine Richtung, die ihn so lange auf falsche Pfade gelockt, sucht er derselben jetzt um so geflissentlicher Trotz zu bieten, und verliert in diesem Eifer alle Besonnenheit und Haltung. Es ist das ständige Thema aller Dichtungen Wieland's aus diesen ersten Jahren seiner Wandlung, daß den unüberwindlichen Anfechtungen der Sinnenlust gegenüber Tugend, Andacht und Seelenerhebung nicht bestehen könne.

Zum Staunen Aller enthüllte sich aus dem Kapuzinermantel ein Satyr.

Für Wieland waren die Jahre von 1762 bis 1766, welche hier besonders in Betracht kommen, eine bedeutende Zeit, reich an angestrengter Thätigkeit und reich an durchgreifenden dichterischen Erfolgen. Es ist die Zeit seiner Shakespeareübersetzung, welche zwar die nach französischen Mustern geschulte und deshalb kleinlich hofmeisternde Sinnesart nirgends verleugnen kann, welche aber nichtsdestoweniger als erste und in vielen Stellen sogar unübertreffliche Uebersetzung für die steigende Verbreitung Shakespeare's in Deutschland, wie Lessing sogleich nach ihrem ersten Erscheinen schon in der Hamburger Dramaturgie (Bd. 7, S. 68) dankbar anerkannte, von der unermeßlichsten Bedeutung wurde. Zugleich ist es die Zeit der Entstehung seiner beiden ersten Romane Don Sylvio und Agathon, der Komischen Erzählungen und der Musarion.

Ueber die sittliche Haltlosigkeit dieser ersten Romane Wieland's können wir uns nicht täuschen. Und der sittliche Mangel ist folgerichtig auch ein künstlerischer.

Die Abenteuer des Don Sylvio von Rosalva, in den Jahren 1762 und 1763 geschrieben, bezeichnen ihre Absicht schon durch den Titel, welcher der ersten Ausgabe vorangestellt war; dieser Titel lautete: »Der Sieg der Natur über die Schwärmerei.« Wie der Don Quixote unter dem Schein, die alten Ritter- und Zaubergeschichten zu verspotten, eine Verspottung der alle Bedingungen der Wirklichkeit überspringenden Phantasterei überhaupt war, so sollte Don Sylvio unter dem Schein, eine Satire auf die noch immer wache Lust an den alten Feenmärchen zu sein, seinerseits über die herrschende Seraphik, in welcher Wieland nur Gleißnerei oder, wie Lessing einmal von ihm sagt, nur Schminke des Lasters zu sehen gewohnt

war, die satirische Geißel schwingen. Wieland (Auswahl denkwürdiger Briefe, herausgegeben von L. Wieland. 1815. Bd. 1, S. 6) schreibt am 7. November 1763 an Salomo Geßner: »Schwärmerei und Aberglauben erstrecken ihren Einfluß auf alle Zweige des menschlichen Lebens, beide sind dem Menschen natürlich; allein es ist doch jederzeit für sehr nöthig und heilsam erachtet worden, über diese Triebfedern der menschlichen Natur sich lustig zu machen. Der Scherz und die Ironie sind nebst dem ordentlichen Gebrauch der fünf Sinne immer für das beste Mittel gegen diese Ausschweifungen angesehen worden, und in dieser Intention ist die Geschichte des Don Sylvio geschrieben.« Die Geschichte Agathon's, schon gegen Ende des Jahres 1761 angefangen, aber erst 1766 vollendet und veröffentlicht, behandelt denselben Grundgedanken; nur tiefer und lehrhafter. »Vor etlichen Monaten«, schreibt Wieland (Ausgewählte Briefe Bd. 2, S. 163) am 5. Januar 1762 an Zimmermann, »habe ich einen Roman angefangen, welchen ich die Geschichte des Agathon nenne; ich schildere darin mich selbst, wie ich in den Umständen Agathon's gewesen zu sein mir einbilde, und mache ihn am Ende so glücklich, als ich zu sein wünschte.« Und in der That ist es leicht, in dem jungen schwärmerischen Griechen, welcher zuerst ganz und gar nur in orphisch-platonischen Idealen und Verzückungen lebt und in diesen phantastischen Träumereien nur um so widerstandsloser den Versuchungen des verführerischen Lasters anheimfällt, die eigene Lebens- und Bildungsgeschichte Wieland's wiederzufinden. So berechtigt und unzweifelhaft dichterisch aber auch diese Themata Don Sylvio's und Agathon's waren, die Lösung ist keine glückliche. Es ist lediglich die freche Sinnlichkeit, welche obsiegt. Dies gilt von Don Sylvio; das Märchen vom Prinzen Biribinker, welches hier eingeschoben ist, gehört zum Verfänglichsten, was Wieland geschrieben hat. Und dies gilt nicht minder vom Agathon. Die Klopstock'sche Ueberschweng-

lichkeit und Empfindsamkeit in der Gestalt Platon's und die französische Freigeisterei in der Gestalt des Sophisten Hippias werden in gleicher Weise verworfen, Kopf und Herz sollen in Einklang gesetzt werden; aber nicht nur, daß der höchste Trumpf, welchen Wieland gegen die Schwärmerei ausspielt, nichts ist als das Erliegen eines unerfahrenen träumerischen Jünglings unter den Verführungskünsten einer geistvollen Buhlerin, sondern es fehlt auch, wenigstens in der ersten ursprünglichen Ausgabe, an jedem Anhalt, um aus diesen Irrsalen einen rettenden Ausweg, um aus der mephistophelischen Verneinung eine feste Bejahung zu gewinnen. Der Boden schwankt uns unter den Füßen. Mit vollem Recht sagte Iselin in der Beurtheilung dieses Romans in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek (1768. Bd. 6, St. 1, S. 202), das Anstößigste sei, daß eine Reihe unbestimmter Stellen den Leser oft in Ungewißheit lasse, ob der Verfasser an die Tugend glaube oder nicht; seine Philosophie treffe oft den Heuchler auf eine solche Art, daß der Streich zugleich auch auf den wahren Tugendhaften falle; seine Philosophie scheine oft mit einer bösfertigen Freude sich mit Beobachtungen großzumachen, die, wenn sie richtig oder so allgemein richtig wären, als sie ausgesprochen sind, die Tugend leicht zu einem Schattenbild machen würden. Rügt doch selbst Gruber, der begeisterte Bewunderer der Wieland'schen Muse, in seiner Lebensbeschreibung Wieland's (Th. 1, S. 210), daß man vergebens im ganzen Agathon nach einer Erklärung von Dem suche, was denn nun eigentlich die Tugend, was das höchste Gut sei!

Wie wäre eine so unklare Empfindungs- und Anschauungsweise im Stande, sich zu klarer und zwingender dichterischer Form zu gestalten? Don Sylvio ist matt und langweilig, und auch der Agathon ist heut kaum noch lesbar. Ohne Vertrauen auf den unmittelbaren Eindruck der geschilderten Persönlichkeiten und Begebenheiten reflectirt Wieland unaufhörlich über seine Gedanken,

wie Klopstock über seine Empfindungen; die Ansätze des Dichterischen sind überwuchert von einer breit geschwätzigen Lehrhaftigkeit, der man es ansieht, daß die Erzählung nur den Werth eines Beispiels hat, das einen philosophischen Lehrsatz belegen und bewahrheiten soll. Das Motto des Romans heißt: „Quid virtus et quid sapientia possit, utile proposuit nobis exemplum"; was Tugend und was Weisheit vermag, lehrt uns hier eine nützliche Geschichte.

Ein höchst wichtiger Fortschritt war aber dennoch in diesen Romanen geschehen. Als sie erschienen, befand sich die deutsche Romandichtung im kläglichsten Zustand. Noch immer zehrte man von Uebersetzungen der aus der Schule von Richardson und Fielding, von Marivaux und Prévôt hervorgegangenen englischen und französischen Romane. Es bedarf nur eines flüchtigen Blicks in die damalige Uebersetzungsliteratur (vergl. Koberstein's Grundriß, S. 1402. 1613), um sofort zu ersehen, wie begründet es war, wenn Lessing (Bd. 5, S. 40. 58) in der Berliner Zeitung ärgerlich fragte, ob es erlaubt sei, blos darum, weil Richardson und Fielding ein gutes Vorurtheil für die englischen Romane erweckt habe, uns nun allen Schund aus dieser Sprache aufzudringen; auch die Romanverzeichnisse der ersten Jahrgänge der Allgemeinen Deutschen Bibliothek bieten fast nichts als Uebersetzungen. Gellert's schwedische Gräfin war ohne ebenbürtige Nachfolge geblieben, obgleich es an einzelnen Nachahmungen, unter welchen »Die Geschichte des Grafen von P. (1755) von Johann Gebhard Pfeil« am meisten hervorragt, nicht gefehlt hatte. Justi's »Geschichte des Psammetichus, Königs von Aegypten«, ist eine lehrhafte Nachbildung von Fenelon's Telemach, und kann in die Reihe der Romane ebensowenig gestellt werden wie Loen's Begebenheiten des Grafen von Ribera. Musäus' Grandison der Zweite (1760) war eine Nachahmung des Don Quixote, noch bevor Wieland im Don Sylvio den=

selben Weg einschlug; aber sie war nur ein satirischer Angriff auf die krankhafte Empfindelei, welche die Richardson'schen Romancharaktere in das Leben überzutragen suchte; erst in der Umarbeitung von 1781 kann sie auf die Geltung eines selbständigen Romans Anspruch machen. Alle Urtheilsfähigen stimmten in der Klage überein, daß der deutsche Roman noch durchaus nach fremder Art zugeschnitten sei, daß der Deutsche noch keine eigene Gattung habe. So sprachen die Literaturbriefe und die Allgemeine Deutsche Bibliothek, so sprach Lessing, so Thomas Abbt, so Resewitz. Wieland erschuf eine solche neue eigenartige Gattung. Es ist sein unvergänglicher Ruhm, daß er der Erste war, welcher dem deutschen Roman eine ideale Grundlage und inneren Gehalt gab. Er verinnerlichte den Roman, welcher bis dahin nur an der niedrigsten stofflichen Spannung gehaftet hatte; er erhob ihn zur Darstellung seines geheimsten Seelenlebens, zur Darstellung innerer Bildungskämpfe.

Daher die glänzende Aufnahme, welche diese Romane sogleich bei Allen fanden, welche für solche Dinge Blick haben. Begrüßten die Göttinger Gelehrten Anzeigen (1764. St. 123) schon den ersten Band des Don Sylvio mit den Worten: »Wir zeigen dieses Buch mit demjenigen Vergnügen an, das man empfindet, wenn man von etwas in seiner Art recht vorzüglich Gutem reden kann«, so wurde diese Gunst durch die viel bedeutendere Geschichte Agathon's noch erheblich gesteigert. Lessing nannte in der Dramaturgie (Bd. 7, S. 313) den Agathon eines der unstreitig vortrefflichsten Werke des achtzehnten Jahrhunderts, einen Roman von klassischem Geschmack, den ersten und einzigen Roman für den denkenden Kopf; und es ist kein Einwurf, wenn F. H. Jacobi (Auserles. Briefw. Bd. 1, S. 83) berichtet, Lessing habe später dieses Lob in mündlicher Unterredung zum Theil wieder zurückgenommen, denn bereits Löbell hat in seiner lehrreichen Schrift über Wieland (S. 165) überzeugend nachgewiesen,

daß diese tadelnden Bemerkungen Lessing's sich nicht auf den Agathon, sondern auf Wieland's Kombabus beziehen. Sieben Jahre nach dem Erscheinen des Agathon schrieb Christian Friedrich von Blankenburg seinen »Versuch über den Roman. 1774«, in welchem er es aussprach, daß es vornehmlich das Studium Wieland's gewesen, welches ihm die Einsicht gegeben, daß der gute Roman für uns das sei, was in den ersten Zeiten Griechenlands die Epopöe für die Griechen war oder daß er es wenigstens für uns werden könne.

Und daher die fördernde Rückwirkung des Agathon auch auf die Geschichte der Dichtung. Zwar haben weder Wieland selbst noch seine nächsten Alters- und Strebensgenossen die künstlerischen Mängel, an welchen der Agathon krankt, überwunden. Wieland hat später noch viele Romane geschrieben. Zum Theil lehnte er sich immer mehr und mehr an Sterne und suchte sich (Ausgew. Briefe Bd. 2, S. 293. 329) in die humoristische Art Tristram Schandy's hineinzuempfinden; zum Theil griff er nach anderen Richtungen aus und nahm in seinem Aristipp (1800) sogar einen Anlauf zum historischen Roman. Immer aber blieb er vorwiegend lehrhaft, satirisch und polemisch; und nur die Geschichte der Abderiten (1781) hat, besonders in ihren ersten gelungensten Abschnitten, durch die frischen Genrebilder aus dem deutschen Kleinleben einen realistischen Zug, der noch heut seine Anziehungskraft bewährt. Wie seine ersten Romane den Kampf gegen die einseitige Tugendschwärmerei waren, so waren seine späteren Romane der Kampf gegen die überhandnehmenden Schwärmereien der religiösen und politischen Tagesstimmung. Und neben Wieland standen noch immer ungeschmälert die Nachwirkungen Richardson's und Fielding's. Von hier aus eroberte sich Johann Timotheus Hermes, ein schöngeistiger Geistlicher, Ansehen und Einfluß. Im Jahr 1766 hatte er seinen ersten Roman, die Geschichte der Miß Fanny Wilkes, in zwei Bänden herausgegeben; und in

den Jahren 1770—1772 erschien sein berühmter fünfbändiger Roman »Sophiens Reise von Memel nach Sachsen«, der sich besonders deshalb eine so weite Verbreitung erwarb und zahllose Nachahmungen hervorrief, weil er die Leser in die heimischen deutschen Oertlichkeiten, Meinungen, Sitten und Zustände lebendig einführte und es weder an der nöthigen Empfindsamkeit und moralischen Salbung noch an den spannendsten und abenteuerlichsten Verwicklungen fehlen ließ. Richtig sagte Wieland in der Besprechung dieses Romans im Merkur (1776. 2, S. 105), man dürfe denselben nicht nach den Gesetzen dichterischer Composition beurtheilen, es sei vielmehr ein Buch, worin ein Mann von nicht gewöhnlichen Talenten alle seine Welt- und Menschenkenntniß, Alles, was er in seinem Kopf und Herzen mittheilungswürdig hielt, und hauptsächlich sein System über Moral und Religion in einer steten Abwechslung von Erzählungen, Gesprächen und Monologen vortrage. Es schien, als solle der deutsche Roman, nachdem er soeben im Agathon einen erfreulichen Aufschwung genommen, wieder in die Unart der alten Lohenstein'schen und Happel'schen Romane zurückfallen. Unter dem hochklingenden Namen des philosophischen Romans war der Roman jener todte Gliedermann geworden, von welchem die Xenien sagen, daß er geduldig stillhalte, wenn die Natur gegen den Schneider sich wehre. Dennoch war das Beispiel des Agathon unverloren. Die schöpferische Fortbildung und Vertiefung, die Erfüllung und Wahrheit des Agathon ist Goethe's Wilhelm Meister.

Unbedingt verwerflich dagegen sind die mit Wieland's ersten Romanen gleichzeitig entstandenen komischen Erzählungen.

Es sind witzlose Frechheiten der niedrigsten Art. Wir können zur Entschuldigung derselben anführen, daß Wieland in dieser Nachahmung der sogenannten petite poésie der Franzosen nicht allein stand. Wir wissen, wie die Anakreontiker, an

sich so reine und ehrbare Männer, oft sehr bedenklich in dieses schlüpfrige Gebiet hinüberstreiften. Selbst Lessing, welcher doch schon früh (Bd. 3, S. 204) auf's schärfste an den Franzosen rügte, daß sie fast Alle ihren Witz mit Unzüchtigkeiten beschimpften, hat es nicht verschmäht, nicht blos in Jugendgedichten, sondern sogar noch in seiner Breslauer Zeit (Bd. 1, S. 44. 112. 211), mit Lafontaine auch in dieser Beziehung in Wettstreit zu treten. Aber so weit wie Wieland ist Keiner gegangen; denn von Rost's gemeinen Zotengeschichten kann in wissenschaftlicher Literaturbetrachtung nicht füglich die Rede sein. In überschäumendem Muthwillen wollte sich Wieland schadlos halten für den mühsamen Zwang, den er seiner Natur in seinen christlichen Dichtungen angethan hatte. Er will, wie er 1764 an Salomon Geßner (Ausgew. Briefe. Bd. 2, S. 447) schreibt, ein ehrlicher Nebenbuhler von Boccaccio, Lafontaine und Prior sein, und meint damit, die Schwermüthigen, die Tartüffes und die Mystiker ausgenommen, Allen zu gefallen, welche Gedrucktes lesen können. Die meisten dieser Erzählungen sind den griechischen Göttergeschichten entnommen. Aber wo bei den Alten gesunde Unbefangenheit ist, ist bei Wieland, der keine Faser antiken Geistes in sich trägt, nur lüsterne Begehrlichkeit. Es ist auch nicht einmal wahr, was Goethe gesagt hat, wo die Franzosen zerstörend seien, sei Wieland nur neckend; es fehlt die leichte Beweglichkeit, welche allein solche Darstellungen erträglich macht. Wieland spielt und tändelt nicht anmuthig, er fällt ins Gemeine und verweilt grade bei den schmutzigsten Schilderungen mit sichtlichem Behagen; er wirkt um so anstößiger, je kälteren Blutes er dabei ist.

Das Aergerniß, welches diese Erzählungen gaben, war allgemein. Schon bei der ersten Anzeige derselben in der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften (1765. Bd. 1, St. 1, S. 304) sagte der Rezensent, sie überschritten

so sehr alle Grenzen der Sittlichkeit und Tugend, daß sie kaum einem heidnischen Dichter zu vergeben sein würden; später sprachen die von Klopstock begeisterten Jünglinge des Göttinger Hainbundes sogar von Buhlgesängen und von verführten Mädchenseelen, die zum Himmel nach Fluch und Rache schreien. Wieland hat niemals diesen Einwürfen Recht geben wollen. Er wird in den Briefen jener Zeit nicht müde, sich auf Catull und auf das Vorbild des jüngeren Plinius zu berufen, der in seinen Mußestunden sich ebenfalls mit Gedichten dieser Art beschäftigt habe; er meint, die Uz, die Nicolai, die Lessing sollten, statt über ihn zu spotten, sich vielmehr freuen, daß er die Donquixoterien seiner tugendsamen Jugend verlassen und nun ihre Weissagungen erfüllt habe. Noch in späten Jahren ist Wieland in einer langen Abhandlung »Unterredung zwischen Wieland und einem Pfarrer« als der Anwalt dieser Leichtfertigkeiten aufgetreten, obgleich er die schlimmste jener Erzählungen, Juno und Ganymed, in die Gesammtausgabe seiner Werke nicht wiederaufnahm und sie in mündlicher Unterhaltung mit Böttiger (Liter. Zustände und Zeitgenossen Bd. 1, S. 168) sogar eine teuflische Carricatur nannte. Niemand wird zu behaupten wagen, daß Wieland seine Vertheidigung gelungen sei.

Gleichwohl lag grade hier der Keim, aus welchen sich die besten und anregendsten Leistungen Wieland's entwickelten.

Obgleich es Wieland nicht Wort haben wollte, die scharfen Angriffe, welche er erfuhr, hatten doch auf ihn tiefen Eindruck gemacht. Der Uebermuth zügelte sich, es stellte sich allmälich wieder das Gleichgewicht her.

Der erste dichterische Ausdruck dieser beginnenden Mäßigung war Musarion oder die Philosophie der Grazien. Die erste Conception reicht bis in das Jahr 1764 zurück; die Ausführung aber fällt erst in das Jahr 1768. Es ist wieder der alte Kampf gegen die falsche Tugendgleißnerei; das Siegende aber ist nicht

die rohe Sinnlichkeit, sondern anmuthsvoller Lebensgenuß, Genügsamkeit und tägliches Behagen. Wieland pflegte noch in seinem Alter gern sich ganz ausdrücklich zu der Philosophie seiner Heldin zu bekennen; Musarion's Denkart, ihre Grundsätze, ihr Geschmack, ihre Launen seien die seinigen. In der Form jedoch stehen wir auch hier noch durchaus auf dem Standpunkt der früheren komischen Erzählungen. Wenn Schiller am 31. Juli 1787 an Körner schreibt, Wieland habe ihm gestanden, daß auch die erste Idee der Musarion einem fremden Muster entlehnt sei, so ist jetzt bekannt (Ausgew. Briefe Bd. 2, S. 251), daß dieses Muster die Alma Prior's war.

Je mehr diese Art kleiner dichterischer Erzählungen dem leichten und gewandten Formtalent Wieland's zusagte, um so natürlicher war es, daß er allmälich auch nach anderen und höheren Gattungen derselben ausschaute. Der übermüthige Sinnentaumel war gewichen; aber geblieben war, wie Goethe in seiner Rede zum Andenken Wieland's (Bd. 27, S. 431) treffend sagt, die blühende Einbildungskraft, welche sich nur mit leichten und frohen Gegenständen beschäftigen wollte. Aus einem Briefe Wieland's an Zimmermann vom 4. Juli 1759 (Ausgew. Briefe Bd. 2, S. 46) geht hervor, daß Wieland schon seit früher Zeit mit Ariost bekannt und vertraut gewesen. Nun erschienen in den Jahren 1763 und 1764 Johann Nicolaus Meinhard's »Versuche über den Charakter und die Werke der besten italienischen Dichter«. Sehen wir, wie schmerzvoll Wieland berührt wurde, als Meinhard schon 1767 jung starb (Ausgew. Briefe Bd. 2, S. 289, und Wieland's Briefe, herausgegeben von Franz Horn 1820, S. 86), so kann kein Zweifel sein, daß dieses Buch, das auch Lessing in den Literaturbriefen auf's wärmste empfahl, auf ihn auf's tiefste eingewirkt und seine alte Liebe zu Ariost neu angefacht hatte. Der Dichter der Musarion brachte dem bunten Märchengewebe Ariost's und dessen heiterer und feinsinni-

ger Lebensfreude und schalkhafter Ironie die innigste Seelenverwandtschaft entgegen.

In Ariost fand Wieland sein eigenstes Wesen wieder; nur durchgebildeter und künstlerisch schönheitsvoller.

Den Versuch zu wagen, ob man in unserer Sprache auch Ariost sein, d. h. ob man Ariost in Hinsicht der Laune, des Stils, der Lebhaftigkeit und der Versification erreichen könne, war, nach Wieland's eigenem Geständniß (Ausgew. Briefe. Bd. 2, S. 291), fortan seine höchste Absicht.

So kam es, daß Wieland, der bereits den deutschen Roman zu einer höheren Entwicklungsstufe emporgehoben hatte, nunmehr der deutschen Dichtung auch das romantische Epos eroberte; die einzige epische Form, welche den neueren Zeiten noch möglich ist.

Nach dieser Seite hin ist »Idris und Zenide«, ein Gedicht, das sich sogleich auf seinem Titel als ein »romantisches« ankündigt, eine tiefgreifende geschichtliche Wendung. Es ist in den Jahren 1766 und 1767 entstanden. Wieland selbst nannte es in der Widmung der ersten Ausgabe an Riedel »eine abenteuerliche Composition von Scherz und Ernst, von heroischen und komischen Ingredienzien, von Natürlichem und Unnatürlichem, von Pathetischem und Lächerlichem, von Witz und Laune, ja sogar von Moral und Metaphysik«. Eine helle sonnige Stimmung, eine üppige wollüstige Luft liegt über dieser phantastischen Schilderung eines erträumten Ritter- und Feenlebens, welche den Reiz eines süßen und ungebundenen Nichtsthuns, den Zauber lockenden Sinnengenusses heiter und anmuthsvoll vorführt. Freilich fehlt bei Wieland die liebenswürdige Unbefangenheit Ariost's. Wieland ist und bleibt frech und lüstern. Aus allen Ecken und Enden lugt der alte unverbesserliche Satyr, obgleich in der Figur Itiphall's diese Satyrnatur selbst parodirt und durch eingeschaltete lehrhaft moralisirende Betrachtungen die

gaukelnde Phantasie immer wieder auf ernste Wege gelenkt werden soll. Aber eine neue, bis dahin in der deutschen Dichtung noch nie gehörte Tonart war angeschlagen. Es entfaltete sich eine Frische und Beweglichkeit der Phantasie, wie sie keinem anderen gleichzeitigen Dichter eigen war. Der Reim, in seinem Ansehen durch Klopstock und dessen Schule bedeutend erschüttert, kam wieder zu seinem Recht. Es war zwar nur eine sehr freie und ungefüge Nachahmung der italienischen achtzeiligen Stanzen, in welche Wieland seine romantische Dichtung kleidete; aber wie ganz anders umschmeichelte das Ohr der weiche Wohllaut derselben als das rauhe Odengeklapper, welches noch überall sein spukhaftes Wesen trieb!

Eine Reihe ähnlicher Dichtungen folgte. Wenn Goethe einst Eckermann (Bd. 1, S. 344) erzählte, daß in den ersten Jahren des Weimarer Zusammenlebens viele dieser kleinen Erzählungen Wieland's unmittelbar auf seine Anregung geschrieben seien, so beweist dies, daß auch Goethe der Meinung war, hier liege Wieland's liebenswürdigste und eigenthümlichste Begabung.

Wie für die früheren komischen Erzählungen Lucian und die alten Mythenerzähler, so dienten für diese romantischen Dichtungen besonders die französischen Ritter- und Feenmärchen der Bibliothèque universelle des Romans und die französischen Bearbeitungen der Tausend und Einen Nacht, welche in den letzten Jahren des siebzehnten Jahrhunderts in Frankreich große Gunst gewonnen hatten, als Quelle. Schiller meldet in einem Briefe an Körner (Bd. 1, S. 114), daß Wieland's Bibliothek wie aus englischen Romanen, so hauptsächlich aus französischen Fabliaux und italienischen Dichtern bestand. Kein Einsichtiger wird Wieland aus diesen Entlehnungen einen Vorwurf machen, das Wesen dieser Dichtart bedingt sie; hat doch Meister Ariost selbst meist aus fremder Ueberlieferung geschöpft! Aber allerdings

hat Wieland die überkommenen störenden Rococcoschnörkel zugleich in den Kauf genommen.

Auch viele dieser romantischen kleinen Erzählungen leiden noch an der alten Unart sinnlichen Kitzels. Erzählungen wie die »Wasserkufe« sind schwerlich zu rechtfertigen. Einige derselben aber sind von lieblicher Anmuth, obgleich der Zopf zudringlicher Lehrhaftigkeit zuweilen auch hier die reine dichterische Wirkung nicht selten beeinträchtigt. Gedichte, wie »Gandalin oder Liebe um Liebe (1776)«, »Geron der Adliche (1777)«, »Pervonte oder die Wünsche (1778)«, besonders wenn man in diesen Märchen den später hinzugefügten, abschwächenden dritten Theil wieder ausmerzt, sind mit Unrecht vergessen.

Und vor Allem wird Oberon (1780) immer eines der kostbarsten Besitzthümer unserer Literatur bleiben. Als Goethe diese Dichtung gelesen hatte, überschickte er dem Dichter einen Lorbeerkranz und schrieb an Lavater die berühmten Worte: »Wieland's Oberon wird, so lange Poesie Poesie, Gold Gold, Krystall Krystall bleiben wird, als ein Meisterstück poetischer Kunst geliebt und bewundert werden«. Und dieses Urtheil behält Bestand, wenn man auch zugestehen muß, daß, wie Goethe später einmal in seinen Gesprächen mit Eckermann (Bd. 2, S. 193) hervorhob, die Verflechtung der verschiedenen, einander ursprünglich ganz fremden Fabeln, auf welche Wieland seinerseits grade den meisten Werth legte, nur lose und schwach ist, und daß die geistvolle Anmuth und Behaglichkeit der Ausführung, welche den ersten zehn Gesängen ihren unvergleichlichen Reiz giebt, in den beiden letzten sehr bedauerlich überhastet wird.

Die letzten Jahrzehnte Wieland's, zum Theil in lehrhaften Romanen und Abhandlungen, zum Theil in Uebersetzungen Cicero's, Horaz' und Lucian's sich abspielend, sind für die Geschichte der deutschen Dichtung ohne Bedeutung, so tief sie auch in die allgemeine Zeitbildung eingriffen.

Sicher hat das lebende Geschlecht Recht, wenn es zu Wieland kein lebendiges inneres Verhältniß mehr anerkennt, wenn es von allen seinen zahlreichen Schriften fast nur noch drei oder vier kleinere Erzählungen und den Oberon genießbar findet. Man weiß, wie herb bereits Schiller, nicht blos in seiner klassischen Abhandlung über naive und sentimentale Dichtung (Bd. 12, S. 233), sondern mehr noch in seinen Briefen an Körner (Bd. 4, S. 28) über Wieland den Stab brach, und wie besonders auch die Romantiker, die sich doch in vielen Richtungen auf Wieland stützten, ihn auf's ärgste mißhandelten. Die staunenerregende Fruchtbarkeit und Mannichfaltigkeit Wieland's ist nicht ein Zeugniß seines Reichthums, sondern nur ein Zeugniß seiner Gedankenenge, die, weil sie selbst nichts zu sagen hat, immer nur von fremden Anempfindungen zehrt. Und eben wegen dieser Gedankenenge ist auch Wieland's Humor veraltet; er weiß das Sinnliche nicht in die Höhe des unendlichen Weltzusammenhanges hinaufzuheben, sondern er haftet entweder noch ganz am Sinnlichen oder stellt ihm in ungelöstem Zwiespalt nur trockene Lehrhaftigkeit gegenüber.

Trotzalledem bleibt Wieland das große geschichtliche Verdienst, daß er das poetische Ideal der Deutschen, das durch Klopstock auf verhängnißvolle Irrwege geführt war und das Lessing vorzugsweise nur nach der dramatischen Seite pflegte und ausbildete, gekräftigt und bedeutend erweitert hat.

Von Wieland insbesondere gilt, was Goethe von Sterne sagt, er sei in Nichts ein Muster und in Allem ein Andeuter und Erwecker.

3.

Lessing.

a. Lessing's Dramen und dramaturgische Zeitschriften.

Dem Deutschen geht das Herz auf, wenn er von Lessing redet. Lessing ist der mannhafteste Charakter der deutschen Literaturgeschichte. Sein Leben und Streben war ein unablässiges Kriegen und Siegen.

Oft liebte Lessing den Krieg nur um des Krieges willen. Aber Lessing wirkte reinigend und fortbildend, auch wo er blos verneinend war. Das furchtbare Strafgericht, welches er an den Lange, Klotz und Göze vollzog, wurde ein heilsamer Schreck für Alle, welche den hehren Tempel der Kunst und Wissenschaft durch schnöden Trödelmarkt oder nichtigen Scheindienst entweihten. Auch im zermalmendsten Spott war Lessing immer nur von dem tiefsten Ernst sittlicher Begeisterung getragen. Gar Mancher dünkt sich ein Lessing und ist doch nur ein Thersites.

In allen jenen großartigen Entwicklungskämpfen, durch welche das achtzehnte Jahrhundert die Deutschen so überraschend schnell aus der Schmach der kläglichsten Erniedrigung zum gebildetsten und geistig freisten Volk der Erde emporhob, stand Lessing immer in vorderster Reihe. Nach allen Richtungen pflanzte er das Banner der neuen Zeit auf; so fest und unerschütterlich, daß im Hinblick auf die Verirrungen der späteren Geschlechter Gustav Kühne treffend gesagt hat, fortschreiten heiße jetzt in vielen Dingen nichts anderes als auf Lessing zurückgehen. Und diese Wahrheit bleibt ungeschmälert, wenn sich auch zeigen sollte, daß selbst Lessing sich den Schwächen und Schranken der von ihm

bekämpften Anschauungen und Ueberlieferungen noch nicht immer völlig zu entziehen vermochte.

Lessing's Krieg und Sieg war die Eroberung unserer klassischen Dichtung, war die Besitznahme der freien Wissenschaft und die Einführung derselben in die allgemeine Sitte und Denkart.

So tief und vielseitig aber die Thätigkeit Lessing's war, am unmittelbarsten durchgreifend war dennoch die Machtwirkung seines dramatischen Schaffens und Lehrens.

Was Lessing dem deutschen Drama als Dichter, was er ihm als kritischer Kunstlehrer geworden, erhellt schlagend aus der Thatsache, daß zwischen Gottsched's sterbendem Cato und Goethe's und Schiller's unsterblichen dramatischen Meisterwerken nur ein Menschenalter liegt. Wie war dieser wundergleiche Umschwung möglich? Es giebt nur eine einzige Antwort. Dieses Menschenalter war das Leben und Wirken Lessing's.

Es ist unglaublich, wie roh und verkommen noch immer die deutschen Bühnenzustände bei Lessing's erstem Auftreten waren. Um so überraschender und bewunderungswürdiger ist es, daß es trotzalledem das Drama war, welches in Deutschland unter allen Dichtarten zuerst ein richtiges und sicheres Stilgefühl gewann.

Freilich rühmte sich Wien schon einer stehenden Bühne. Aber (vgl. Reichardt's Theaterkalender 1776. S. 148 ff.) nichts als burleske Stegreifspiele; theils von der eigenen Erfindung der Schauspieler, theils nach spanischen, italienischen und französischen Scenarien. Jeder Schauspieler hatte seine eigene ständige Charaktermaske; Prehauser war Hannswurst, Leinhaß Pantalon, Kurz hatte sich einen eigenen Narrencharakter unter dem Namen Bernardon erschaffen, der einen jungen ungezogenen liederlichen Buben vorstellte. Um die Mitte der vierziger Jahre hatte man es eine Zeitlang mit den sogenannten regelmäßigen Stücken der

Gottsched'schen Schule versucht und sich zu diesem Behuf mit einigen guten Kräften der Neuber'schen Gesellschaft verstärkt. Bald aber wucherte das alte Uebel wieder in üppigster Blüthe; auch diese regelmäßigen Stücke wurden nur als Unterlage der altgewohnten Hannswurstiaden benutzt und mit Bernardon's Lustbarkeiten ausgestattet. Noch 1759 wurde selbst in Miß Sara Sampson an die Stelle des Diener Norton der Hannswurst eingeschoben.

Und in Berlin stand es nicht besser. Friedrich der Große hielt von 1740—1756 eine französische Truppe, welche alle Mittwochabende auf einer kleinen, im Kurfürstensaal des Schlosses eingerichteten Bühne spielte; die Mitglieder waren trefflich; alle beliebtesten Dramen Molière's, Corneille's, Racine's, Regnard's und Marivaux' kamen zur Aufführung. Das deutsche Theater dagegen blieb lediglich dem Zufall und der elendesten Spekulation überlassen. Eckenberg, der sogenannte »starke Mann«, ursprünglich Seiltänzer und Luftspringer, spielte theils im Rathhause, theils in Buden auf dem neuen Markt und Spittelmarkt; Peter Hilferding, unter dem Namen Pantalon de Bisognosi bekannt, spielte in einer Bude auf dem Dönhofsplatz. Auch hier nichts als Burlesken und die alten Haupt- und Staatsactionen. Zuweilen wanderten bessere Truppen zu; aber ohne Dauer und ohne Erfolg. Im Januar 1743 kam Schönemann. Die Truppe war in ihrer Art vorzüglich; außer Schönemann selbst bestand sie aus Schauspielern wie Eckhof, Heyderich, Krüger und Frau Rainer. Es wurde alles Beste gespielt, was damals vorhanden war. Von deutschen Dramen wurden gegeben: Canut von Johann Elias Schlegel, Cato von Gottsched, der Hypochondrist von Quistorp, das Testament von Frau Gottsched, die Gellert'schen und Krüger'schen Stücke; in Uebersetzungen Zaire, Alzire und Mahomet von Voltaire, der Geizige, der Tartüffe und die erzwungene Heirath von Molière, die meisten Stücke von Corneille, Regnard und Marivaux. Wie aber war die Aufnahme?

In einem Briefe an Gottsched vom 3. Mai 1743 (vgl. Danzel's Gottsched. S. 162) klagt Schönemann, daß das Vorurtheil des Königs gegen die deutschen Dichter und Schauspieler nie in Berlin ein deutsches Schauspiel aufkommen lassen werde; das deutsche Schauspiel sei in Verachtung, weil es nicht gelinge, den König zum Besuch desselben zu bewegen. Und welch seltsames Licht wirft es auf Sitte und Bildung, wenn Schönemann in der Vorrede seines 1748 von ihm herausgegebenen Repertoirs mit tiefster Entrüstung erzählt, daß dieselben Herren, »welche seidene Kleider nach französischem Schnitt, reiche Westen und Federhüte tragen, im Schauspielhause den Tabaksrauch auf die frechste Weise um sich her ausschütten, ganze Wolken desselben auf die Bühne jagen und die spielenden Personen darin einhüllen«; eine Schilderung, welche durch den Bericht in Lessing's Beiträgen zur Historie und Aufnahme des Theaters (1750. St. 1, S. 126), daß selbst auf der französischen Hofbühne im Schloß, wenn der König nicht zugegen sei, der Lärm des Amphitheaters und des Parterre den Schauspieler übertäube, traurig bestätigt wird! Ackermann brachte es im Mai 1755 nur auf acht Vorstellungen; die Einnahme betrug kaum vierhundert Thaler. Nach dem Tode Eckenberg's und Hilferding's trieben die beiden Schuch, Vater und Sohn, das alte Unwesen ungestört weiter; sechs Hannswurstiaden, berichten die Zeitgenossen, kamen immer auf ein regelmäßiges Stück. »In der größten deutschen Residenzstadt, wo die vortrefflichsten deutschen Genies, ein Sulzer, Moses Mendelssohn, Ramler, Lessing und Nicolai sich aufhalten«, sagt Löwen noch in der 1766 geschriebenen Geschichte des deutschen Theaters (vgl. Friedrich Löwen's Schriften (Bd. 4, S. 33), »hat mit hoher obrigkeitlicher Erlaubniß grade die schlechteste Truppe ihre Bühne.«

Es ist der Aufschrei eines tiefverstimmten Herzens, wenn Lessing im einundachtzigsten Literaturbriefe (Lachm. Bd. 6, S. 213)

ausruft: »Wir haben kein Theater, wir haben keine Schauspieler, wir haben keine Zuhörer. Der Franzose hat doch wenigstens noch eine Bühne, da der Deutsche kaum Buden hat. Die Bühne des Franzosen ist doch wenigstens das Vergnügen einer großen Hauptstadt, da in den Hauptstädten der Deutschen die Bude der Spott des Pöbels ist. Der Franzose kann sich doch wenigstens rühmen, oft seinen Monarchen, einen ganzen prächtigen Hof, die größten und würdigsten Männer des Reichs, die feinste Welt zu unterhalten, da der Deutsche sehr zufrieden sein muß, wenn ihm ein paar Dutzend ehrliche Privatleute, die sich schüchtern nach der Bude geschlichen, zuhören wollen. Doch lassen Sie uns recht aufrichtig sein. Daß es mit dem deutschen Drama noch gar so elend aussieht, ist vielleicht nicht einzig und allein die Schuld der Großen, die an ihrem Schutz, an ihrer Unterstützung es mangeln lassen. Die Großen geben sich nicht gern mit Dingen ab, bei welchen sie wenig oder gar keinen glücklichen Fortgang voraussehen. Und wenn sie unsere Schauspieler betrachten, was können ihnen diese versprechen? Leute ohne Erziehung, ohne Welt, ohne Talente; ein Meister Schneider, ein Ding, das noch vor ein paar Monaten Wäschermädchen war. Was können die Großen an solchen Leuten erblicken, das ihnen im Geringsten ähnlich wäre und sie auffrischen könnte, diese ihre Repräsentanten auf der Bühne in einen besseren und geachteteren Stand zu setzen?«

Der letzte Grund dieser Erbärmlichkeit war die Erbärmlichkeit der dramatischen Dichtung selbst. Wie kann die Schauspielkunst, wie kann die lebendige Wirksamkeit der Bühne gedeihen, wenn die unerläßliche Grundlage einer guten und volksthümlichen Bühnendichtung fehlt? Wie aber hätten die französischen Uebersetzungen, wie hätten vollends die französirenden Nachahmungen aus der Gottsched'schen Schule diesen Mangel ersetzen können? Weil die Bühne auf dem lebendigsten gesellschaftlichen

Wechselverkehr mit dem Zuschauer ruht, kann sich, wie die Theatergeschichte aller neueren Völker sattsam bezeugt, auf ihr zwar zeitenweise die platteste Natürlichkeit, nie aber die hohle Gespreiztheit eines gemachten und unwahren Idealismus einbürgern. Den Franzosen waren Corneille und Racine ächte Volksdichter; unter dem Spiegelbild der alten Geschichte und Sage verherrlichte ihre Tragödie die Macht und Größe des eigenen Vaterlandes, die Feinheit französischer Sitte und Bildung, und auch die antikisirende Form war so sehr mit dem vorwiegend romanischen Volksnaturell verwachsen, daß sie bis auf den heutigen Tag in Frankreich noch ihre ungeschwächte Geltung und Anziehungskraft behauptet. Den Deutschen aber waren diese Empfindungen und Darstellungsformen durchaus fremdartig, nur zufällig und willkürlich aufgezwungen. Wie also mußten Uebersetzungen wirken, denen die Bibliothek der schönen Wissenschaften (Bd. 1, St. 1, S. 59) mit Recht vorwarf, daß sie »die Sentiments, die ein Franzose edel, prächtig, nachdrücklich gesagt habe, im Deutschen pöbelhaft gemein, matt und unverständlich ausdrückten«? Wie die deutschen Nachahmungen, von denen es ebendaselbst (Bd. 3, St. 1, S. 87) heißt, daß diejenigen Stücke, welche in Frankreich mittelmäßig und schlecht genannt werden, gleichwohl die besten deutschen ungemein übertreffen? Von Tag zu Tag zeigte es sich immer unabweislicher, daß die dramatische Richtung Gottsched's nur eine gewaltsame, eine todtgeboren gelehrte war, ohne Zusammenhang mit dem Leben, ohne packende Kraft und Erhebung. Auch Theaterunternehmer wie Schönemann und Koch und Ackermann sahen sich genöthigt, zuweilen wieder zu den alten Haupt- und Staatsactionen und zu den vielbeliebten Hannswurstiaden zurückzugreifen.

Auf der sogenannten gereinigten Bühne Gottsched's eine erkünstelte Idealität, der alle Volksthümlichkeit, ja alle Naturwirklichkeit fehlte; auf der Volksbühne zwar Volksthümlichkeit

und Naturwirklichkeit, aber von Grund aus verpöbelt und aller klärenden Idealität beraubt.

In allen Dichtarten war das bewußte und rastlose Streben rege, den verderblichen und unnatürlichen Gegensatz zwischen der Kunstdichtung, welche in ihrer Idealitätsforderung berechtigt, aber in ihrer einseitigen Anlehnung an die Franzosen und in ihrer vornehmen Abwendung vom Volksleben entartet und verflacht war, und zwischen der Volksdichtung, die in ihrer Eigenart nicht minder berechtigt, aber in ihrer schmachvollen Erniedrigung allen künstlerischen Sinn eingebüßt hatte, wieder aufzuheben und das seiner innersten Natur nach Zusammengehörige und Untrennbare zu seiner naturgemäßen Einheit und Versöhnung zurückzuführen. Und im Drama, wo dieser unnatürliche Gegensatz am schroffsten und empfindlichsten war, hätte derselbe noch länger Bestand haben können?

Lessing's großartige Bedeutung in der Geschichte des deutschen Dramas ist, daß er diese große Aufgabe der Versöhnung des künstlerisch Idealen und des eigenartig Volksthümlichen, welche die Bremer Beiträger, die Rabener und Gellert, die Hallesche Dichterschule und selbst Klopstock in den anderen Dichtarten nur höchst unzulänglich gelöst hatten, zur entscheidenden und für immer maßgebenden Lösung brachte. Lessing wurde der Retter und Begründer des deutschen Dramas, weil er die Natur dieser Aufgabe tiefer und klarer erkannte als alle die Anderen, und weil es ihm gelang, seiner kritischen Einsicht durch dichterische That wirksamen Nachdruck zu geben.

Wer einen Einblick in die Bildungsmühen großer Geister hat, wird sich nicht wundern, daß Lessing nur sehr allmälich, nur Schritt vor Schritt, sich die Höhe seines Standpunktes eroberte. Selbst Danzel, der trefflichste Biograph Lessing's, ist nicht von dem Fehler freizusprechen, daß er zuweilen bereits den Jugendjahren Lessing's die Tiefe der Erkenntniß und die Reife

des dichterischen Schaffens unterlegt, welche erst die schwere Errungenschaft seines Mannesalters waren.

Gotthold Ephraim Lessing, am 22. Januar 1729 zu Kamenz in der Lausitz geboren, war Michaelis 1746 von der Fürstenschule zu Meißen auf die Universität Leipzig gekommen, von welcher damals in der That das Wort galt, das Lessing (Bd. 4, S. 445) später bei der Herausgabe der Schriften seines Jugendfreundes Mylius aussprach, daß man daselbst beinah nichts so zeitig lernte als ein Schriftsteller zu werden. Wie verlockend für einen jungen feurigen und ehrgeizigen Kopf, dem bereits in dem engen Bezirk seiner klösterlichen Schule Theophrast, Plautus und Terenz seine Welt gewesen waren, und der überdies das gefährliche Glück hatte, daß sogleich eines seiner ersten Stücke, »Der junge Gelehrte«, von der besten Truppe seiner Zeit, von der Truppe der Frau Neuber, als theatralisches Ereigniß, als das Aufgehen einer neuen Sonne begrüßt wurde! Aber die Wege, welche der begabte Jüngling wandelte, waren zunächst doch nur die alten ausgefahrenen Gleise. Wie der junge Lessing als Lyriker sich fast ausschließlich in jener kalt tändelnden Anakreontik bewegte, welche so eben von Gleim ausgegangen war, so daß ihm nur sehr vereinzelt ein frischer Liederklang, wie jenes noch heut gesungene Trinklied »Gestern, Brüder, könnt Ihr's glauben, Gestern bei dem Saft der Trauben, Stellt Euch mein Entsetzen für, Gestern kam der Tod zu mir« frei aus der Brust ertönt, und wie der junge Lessing sich arglos im Lehrgedicht und in Fabeln und komischen Erzählungen versuchte, in diesen aber unter seinen Mustern weit zurückblieb, so gilt auch von seinen Lustspielen aus den Jahren 1747—1750 durchaus das Urtheil, das Karl Lessing in der Biographie seines großen Bruders (Bd. 2, S. 329) über einige von Lessing selbst später verworfene Stücke aus dieser Zeit ausspricht, daß man schwerlich aus ihnen den Dichter der Minna von Barnhelm prophezeien konnte. Angesichts der

faden und unsauberen Lustspieldichtung, welche damals den Tagesruhm hatte, ist es freilich begreiflich, wie selbst ernste Männer, wie der Göttinger Theologe Michaelis, rühmen mochten, diese Lustspiele verdienten den besten Werken der Ausländer an die Seite gesetzt zu werden; aber rein künstlerisch betrachtet ist es nichtsdestoweniger richtig, wenn Schiller in der Abhandlung über naive und sentimentale Dichtung (Bd. 12, S. 251) sagt, daß sie den geistlosen Charakter der Natur büßen, den sie zum Stoff ihrer Satire erwählten. Der Dialog ist munter, aber oft noch von verletzender Roheit; die Handlung sucht zu spannen, ist aber in Schürzung und Lösung meist noch sehr äußerlich und willkürlich und mühsam aus alten und neuen Mustern zusammengelesen; die Charakterzeichnung ist bereits emsig um Naturwahrheit und Bühnenwirksamkeit bemüht, vermag aber das starr Schematische der überkommenen Lustspielcharaktere noch nirgends lebendig zu durchbrechen. Von Trauerspielversuchen dieser Zeit liegen nur Bruchstücke und Entwürfe vor; aber sie sind hinreichend, um zu bezeugen, daß, wenn Lessing auch bereits die Schwäche der Ausführung, wie sie in der Gottsched'schen Schule herrschte, durchschauen mochte, doch die Grundanschauung selbst, der Glaube an die bindende Urbildlichkeit der französischen Tragik, von ihm noch nicht im mindesten in Frage gestellt wurde. Beleg dieses nachwirkenden Gottschedianismus ist selbst der aus dem Jahr 1749 stammende Trauerspielentwurf »Henzi«, obgleich man grade diesen oft als beginnende Neuerung zu betrachten pflegt. Wie es thöricht ist, in diesem Entwurf eine geschichtliche Freiheitstragödie im modernen Sinn erblicken zu wollen, da doch Lessing selbst (Bd. 3, S. 343) sagt, daß er nur ganz allgemein »den Aufrührer im Gegensatz mit dem Patrioten und den Unterdrücker im Gegensatz mit dem wahren Oberhaupt« schildern wollte, so ist es auch thöricht, hier von der keimenden Hinneigung zum bürgerlichen Trauerspiel zu sprechen. Das

unverkennbare Muster war »Das gerettete Venedig« von Otway. Es sind nicht einfache Bürger, welche hier auftreten, sondern »Standespersonen«, Staatsmänner. Treffend sagen schon die »Neuen Erweiterungen der Erkenntniß und des Vergnügens« (1755. St. 36), daß, wolle man Lessing's Henzi deswegen nicht zu den heroischen Trauerspielen rechnen, weil der Held kein König oder kein Fürst sei, auch Addison's und Gottsched's Cato nicht ferner zu dieser Klasse gerechnet werden dürfe. Und wie in der Wahl des Stoffs, so hält Lessing sich auch in der Art der dichterischen Behandlung mit scharfbetonter Bewußtheit noch streng an alle Förmlichkeiten der französischen Bühnengesetze, namentlich auch an das Gesetz der sogenannten drei Einheiten. Im Hinblick auf die durch Bork's Uebersetzung des Shakespeare'schen Julius Cäsar ausgebrochenen Streitigkeiten (vgl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrh. Th. 3, Buch 1, S. 381) meint Lessing in der Vertheidigung seines Entwurfs (Bd. 3, S. 343) ironisch, gewisse große Geister allerdings würden diese kleinen Regeln ihrer Aufmerksamkeit nicht würdig geschätzt haben, die anderen Anfänger aber in der Dichtkunst müßten sich denselben trotzalledem unterwerfen. Eine Neuerung ist dieses Trauerspiel nur insofern, als der Stoff unmittelbar aus der Zeitgeschichte entlehnt oder, um die eigenen Worte Lessing's zu gebrauchen, gar so neu war; dies ist auch der einzige Punkt, gegen welchen sich Lessing vertheidigt. Ja, so sehr ist Lessing in dieser Zeit noch Gottschedianer, daß er in seiner »Tarantula« eine ächt Gottsched'sche Parodie der Oper schrieb.

Den ersten Regungen abweichender Anschauung begegnen wir in der dramaturgischen Zeitschrift, welche Lessing als einundzwanzigjähriger Jüngling unter dem Titel: »Beiträge zur Historie und Aufnahme des Theaters. Stuttgart bei Johann Benedict Metzler. 1750« in Verbindung mit seinem Freund Mylius herausgab. In dieser Zeitschrift ist das emporstrebende

Neue und das überlieferte Alte in sichtbarem Kampf; schließlich aber behauptet das Alte doch auch hier noch das Uebergewicht.

Besonders lehrreich tritt diese Doppelseitigkeit in der im October 1749 geschriebenen Vorrede hervor, welche in Lachmann's Ausgabe fehlt, welche aber, wie Danzel in seinem Leben Lessing's (Th. 1, S. 178) erwiesen hat, ein unzweifelhaftes Werk Lessing's ist (Maltzahn Bd. 3, S. 7). Wie klar und scharf, wie herausfordernd kriegerisch wird hier bereits die Ausschließlichkeit der Nachahmung der Franzosen gerügt; das deutsche Theater sei dadurch zu einer Einförmigkeit gebracht, die man auf alle mögliche Art zu vermeiden sich hätte bestreben sollen! Zur Hebung dieser Einförmigkeit wird vor Allem auf die drei großen griechischen Tragiker und auf Aristophanes, Plautus, Terenz und den tragischen Seneca verwiesen. Und unter den neueren Ausländern, fährt Lessing fort, wird unser Augenmerk besonders auf das englische und spanische Theater gerichtet sein; Shakespeare, Dryden, Wicherley, Vanbrugh, Cibber, Congreve und Lope de Vega, Augustin Moreto und Andere sind Dichter, die man bei uns fast nur dem Namen nach kennt und die gleichwohl unsere Hochachtung nicht minder verdienen, als die gepriesenen französischen Dichter. Von den Franzosen aber sollen im Gegensatz zu dem strenggeschlossenen Klassizismus fortan auch die »jetzt lebenden« Verfasser beachtet werden, »deren Arbeit in Ansehung der älteren Stücke viel Besonderes hat und von denen jeder meistentheils einen eigenen Weg zu gehen sucht«. Ja, wir hören hier bereits jene bedeutungsvolle Aeußerung, welche zehn Jahre später in den Literaturbriefen so viel Aufsehen erregte: »Das ist gewiß, wollte der Deutsche in der dramatischen Poesie seinem eigenen Naturelle folgen, so würde unsere Schaubühne mehr der englischen als der französischen gleichen«. Und Lessing setzt zu dieser Aeußerung hinzu: »Von unseren alten theatralischen Stücken haben Viele einen allzu verächtlichen Begriff. Es ist wahr, sie sind wenig regel-

mäßig, sie haben wenig von den Schönheiten, die itzt Mode sind; allein wer vielen von ihnen den Witz, das ursprünglich Deutsche und das Bewegende abspricht, der muß sie entweder nicht gelesen oder seinen Geschmack allzusehr verekelt haben«. Wie nahe scheint Lessing schon seinem Ziel zu sein, und wie weit entfernt von ihm ist er gleichwohl noch! Denkt man an jene berühmte Stelle in den Literaturbriefen, in welcher Lessing alle Verdienste Gottsched's um das deutsche Theater leugnet und mit dem trotzigen Uebermuth eines neuen Parteihauptes die tief einschneidende Behauptung aufstellt, es wäre zu wünschen, daß sich Herr Gottsched niemals mit dem Theater vermengt hätte, so macht es einen seltsamen Eindruck, wenn Lessing in dieser Vorrede Gottsched an die Erfüllung seines Versprechens, eine Geschichte des deutschen Theaters zu schreiben, »mit unruhigem Verlangen« erinnert, weil »Gottsched sehr geschickt dazu sein und seine Verdienste, die er unwidersprechlich um das deutsche Theater habe, dadurch zu ihrer vollkommenen Größe« steigern würde. Diese schmeichelnde Anerkennung Gottsched's war von Seiten Lessings durchaus nicht blos leere Höflichkeit. Mit dieser Anerkennung steht es im vollsten Einklang, wenn in derselben Vorrede die französische Lehre von den drei Einheiten nicht nur nicht im mindesten bezweifelt, sondern unter die ersten, selbst dem Schüler bereits bekannten Anfangsgründe der dramatischen Kunst gestellt wird. Und die Ausführung der Zeitschrift selbst verfolgt dieselbe Richtung. Das schlagendste Zeugniß des trotz einzelner Ketzereien noch immer vorwaltenden Gottschedianismus ist die Uebersetzung der dramaturgischen Abhandlungen Corneille's »von dem Nutzen und den Theilen des dramatischen Gedichts, von den Trauerspielen insbesondere und von den Einheiten der Zeit, des Orts und der Handlung«. Auch die berühmten Abhandlungen Lessing's über Plautus, welche zuerst in dieser Zeitschrift erschienen, stehen noch innerhalb derselben Grenze der Anschauung.

Danzel legt nicht aus, sondern er legt unter, wenn er (a. a. O. Th. 1, S. 183) in diesen schon einen Kampf gegen die drei Einheiten erblickt. Plautus wird gegen den Vorwurf, die Einheit der Zeit verletzt zu haben, nicht, um ein Lessing'sches Wort zu gebrauchen, gerettet, sondern nur entschuldigt. Sagt Lessing (Bd. 3, S. 136), Plautus habe nur alsdann einige kleine Schönheiten aus dem Auge gesetzt, wenn er größeren und wesentlicheren Schönheiten habe Platz machen wollen, und setzt Lessing hinzu, daß ohne solche Freiheit man sich hundert Materien, die auf dem Theater von vortrefflicher Wirkung seien, abschneiden würde, so ist dies nicht, wie Danzel meint, ein Heraustreten aus den Schranken des französischen Klassizismus, sondern Corneille selbst sagt vielmehr in einer jener von den Herausgebern der Beiträge (St. 2, S. 248) übersetzten Abhandlungen genau in demselben Sinn, der Gehorsam, den man den Regeln von der Einheit der Zeit und des Ortes schulde, spreche den Dichter zuweilen von dem Wahrscheinlichen, wenn auch nicht von dem Unmöglichen los. Noch drei Jahre später, im Jahr 1753, als Lessing bereits mit Gottsched in offenem Bruch lebte, glaubte Lessing doch noch so fest an die unbedingte Verbindlichkeit der drei Einheiten, daß er in einer Anzeige von Curtius' Uebersetzung der Aristotelischen Poetik (Bd. 3, S. 398) nicht die leiseste Bemerkung für die später in der Hamburger Dramaturgie so scharfbekämpfte Thatsache hat, daß die französische Auffassung eine engherzige und verfälschte sei.

Namentlich ist es für den Entwicklungsgang Lessing's und des deutschen Dramas von höchster Wichtigkeit, mit Bestimmtheit hervorzuheben, daß Lessing's Shakespearekenntniß damals sicher noch nicht über die 1741 erschienene und in den Gottsched'schen Zeitschriften lebhaft besprochene Bork'sche Alexandrinerübersetzung des Julius Cäsar hinausging. Nicht nur wird in der Vorrede Shakespeare mit den englischen Dramatikern aus

dem Zeitalter der letzten Stuart's und der Königin Anna noch ganz unterschiedslos zusammengestellt, sondern das erste Stück der Beiträge selbst bringt sogleich (S. 96) eine Besprechung der englischen Briefe Voltaire's, welche an Voltaire's Urtheil, daß Shakespeare zwar ein Geist voll Stärke und Fruchtbarkeit sei, daß er aber, ohne den geringsten Funken eines guten Geschmacks und ohne die geringste Kenntniß der Regeln, das englische Theater verderbt habe, und daß erst Addison der erste Engländer gewesen, welcher ein gutes englisches Drama geschrieben, so gar keinen Anstoß nimmt, daß im Gegentheil in einer besonderen Anmerkung die Unparteilichkeit dieser englischen Briefe noch ganz ausdrücklich gerühmt wird. Freilich ist bekannt, daß Lessing nicht mit allen Ansichten seines Mitarbeiters Mylius einverstanden war und daß er daher schon nach den vier ersten Stücken die Beiträge zur Historie und Aufnahme des Theaters abbrach; aber wäre die abweichende Stellung zu Shakespeare unter diese Gründe der Trennung zu rechnen, so würde Lessing schwerlich versäumt haben, in der Darlegung dieser Gründe, welche er einige Jahre nachher in der Vorrede der Theatralischen Bibliothek (Bd. 4, S. 106) gab, einen so wichtigen Umstand ausführlich zur Sprache zu bringen. Und es giebt noch andere Beweise, welche dieselbe Thatsache bestätigen. Ganz unverkennbar deutet Lessing's Trauerspielentwurf »Das befreite Rom« (Bd. 2, S. 452) besonders in den eingeschalteten Volksreden auf Shakespeare's Julius Cäsar. Aber woher kommt es, daß ein anderer Trauerspielentwurf aus derselben Zeit »Alcibiades« (Bd. 2, S. 464) nach eigenem Geständniß zwar Otway, nirgends aber Shakespeare im Auge hat, obgleich der zweite Auftritt des vierten Aktes, in welchem Alcibiades, von griechischen Abgesandten angefleht, nicht gegen sein eigenes Vaterland zu kämpfen, diese zuerst barsch zurückstößt, zuletzt sich aber doch von ihnen erweichen läßt, auch den oberflächlichen Kenner Shakespeare's unabweislich an die ähnlichen

Situationen im Coriolan erinnern mußte? Eine am 23. August 1750 begonnene Uebersetzung von Calderon's »Das Leben ein Traum« (Maltzahn Bd. 2, S. 455) zeigt, wie emsig Lessing nach allen Seiten hin ausschaute; aber noch in der 1754 geschriebenen Besprechung von Thomson's Coriolan (Bd. 4, S. 170) wird Shakespeare's Coriolan nicht von Lessing erwähnt.

Nunmehr aber kam für Lessing eine Zeit der wichtigsten Bildungsfortschritte. Wie Lessing mit seiner auf das Volle und Ganze angelegten Natur einst als Leipziger Student das Erlernen des Tanzens, Fechtens und Voltigirens für unerläßlich gehalten hatte, weil er meinte, daß Bücher ihn zwar gelehrt, für sich allein aber ihn nimmermehr zum Menschen machen würden, so blieb ihm sein ganzes Leben hindurch die Verbindung wissenschaftlicher und dichterischer Thätigkeit tief innerlichstes Bedürfniß. Wer nichts kann als reimen, erscheint ihm (Bd. 12, S. 102; Bd. 1, S. 29) ebenso unnütz, als wer nichts kann als Flöte blasen. Wir finden daher Lessing eine Zeitlang auf durchaus anderen Gebieten beschäftigt. In Wittenberg schreibt er Nachträge und Berichtigungen zu Jöcher's Gelehrtenlexikon, versenkt sich in das Studium Bayle's und der Reformationsgeschichte und verwendet diese Studien sofort zu jenen meisterhaften Abhandlungen, welche unter dem Namen der »Rettungen« bekannt sind, liest mit besonderer Vorliebe Horaz und Martial und wird eine Zeitlang ausschließlich Epigrammatiker; sodann schreibt er sein berühmtes »Vademecum an Herrn Samuel Gotthold Lange«, in welchem zum ersten Mal der Feuergeist Lessing'scher Kritik in seiner vernichtenden Unerbittlichkeit aufblitzt. Und wie großartig war in diesem Ernst wissenschaftlicher Beschäftigung zugleich sein ästhetisches Urtheil erstarkt! Die Literaturberichte der Berliner Zeitung, welche Lessing vom Februar bis zum December 1751 und nach der einjährigen Unterbrechung seines Wittenberger Aufenthalts wieder vom December 1752 bis zum October 1755 leitete,

zeigen in staunenerregender Weise, wie rasch und wie leicht sich der junge Kritiker jetzt über alle Verirrungen und Einseitigkeiten der herrschenden Schulen und Richtungen hinaushob; über Gottsched sowohl wie über die Schweizer, über die Ueberschwenglichkeit Klopstock's sowohl wie über die tändelnde Nichtigkeit der Anakreontiker, welcher er bisher selbst seinen Zoll entrichtet hatte.

Wie hätte diese Vertiefung seines ganzen Wesens auf seine Bemühungen um das deutsche Theater, welche er (Bd. 4, S. 107) mitten unter dieser scheinbaren Entfremdung in der Stille mit unveränderter Hingebung fortgesetzt hatte, ohne die lebendigste Rückwirkung bleiben können? Um so mehr, als ihm in der That die Entwicklung des deutschen Theaterwesens selbst fördernd in die Hände arbeitete. Unter dem Aufschwung des neu erstarkten Bürgerthums hatte sich allmälich eine Erscheinung emporgehoben, deren Bedeutung dem aufmerksamen Beobachter zwingend entgegentrat. Die Comédie larmoyante, welche sich in Frankreich (vergl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. Th. 2, S. 93) unter Marivaux, Destouches und Nivelle de la Chaussee herausgebildet hatte, fand in Deutschland aus demselben Grunde die entgegenkommendste Aufnahme, welcher gleichzeitig auch dem eindringenden englischen und französischen Sitten- und Familienroman den breitesten Boden ebnete. Ueberblicken wir das von F. L. W. Meyer in Schröder's Leben (Th. 2, Abth. 2, S. 40. 51) mitgetheilte Verzeichniß der in den Jahren 1742—1767 in Hamburg gegebenen Vorstellungen und vergleichen wir damit das Repertoir, welches in Lessing's Dramaturgie urkundlich vorliegt, so erhellt auf's schlagendste, von welcher Anziehungskraft diese Dichtart auch für die deutschen Zuschauer war. Schon Gottsched und seine Schule hatten sich ihr nicht entziehen können; Gellert, dessen Sinnesweise von Hause aus mit ihr auf's innigste verwandt war, ahmte sie nicht blos in eigenen Lustspielversuchen nach, sondern befürwortete und ver-

theidigte sie auch in einer sehr eingehenden Rede pro comoedia commovente, mit welcher er 1751 seine Leipziger Professur antrat, aufs wärmste. Zu dem rührenden Lustspiel der Franzosen traten die englischen Lustspiele, deren Uebersetzungen (vergl. Gödeke's Grundriß Bd. 2, S. 549) sich von Jahr zu Jahr mehrten, trat vor Allem auch das bürgerliche Trauerspiel George Lillo's und Edward Moore's, welches (vergl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrh. Th. 1, S. 491) zu den Herkömmlichkeiten des französischen Klassizismus im offensten Gegensatz stand und trotz seiner künstlerischen Unzulänglichkeit die Gemüther um so tiefer ergriff, je inniger es den Gesinnungen und Anschauungen der moralischen Wochenschriften und der Richardson'schen Familienromane verwandt war. Es ist Thatsache (vergl. Bibliothek der schönen Wissenschaften 1757. Bd. 1, S. 162. Deutsche Monatschrift. 1798. Bd. 3, S. 291), daß Lillo's Kaufmann von London bereits 1754 in Leipzig aufgeführt wurde; ebenso erschien in den »Neusten Proben der englischen Schaubühne, Hamburg 1754« eine Uebersetzung von Moore's Spieler. Diese Einwirkung des englischen bürgerlichen Trauerspiels war so mächtig, daß selbst Gottsched in der vierten Auflage seiner Kritischen Dichtkunst 1751 sich genöthigt sah, dieser Neuerung Rechnung zu tragen; ja Gottsched ist wohl der Erste gewesen, welcher nach Maßgabe des in Frankreich üblich gewordenen Namens der Tragédie bourgeoise den Namen »bürgerliches Trauerspiel« in Deutschland einführte. Lessing irrt, wenn er einmal (Bd. 5, S. 50) spottet, daß Gottsched von so einem Ding, wie das bürgerliche Trauerspiel sei, nichts wisse. Wie also mußte Lessing, welcher schon 1749 in der Vorrede der Beiträge zur Historie und Aufnahme des Theaters ausgesprochen hatte, daß an den »itztlebenden« Franzosen viel Eigenthümliches und Abweichendes sei, und daß der deutsche Geschmack, wolle er seinem eigenen Naturell folgen, mehr in den englischen als in den französischen einschlage, von diesen Vorgängen angeregt werden?

In diese Zeit fallen die ersten nachhaltigen Einwirkungen Diderot's, welcher schon jetzt in einem leichtfertigen Roman die Unumstößlichkeit und Alleingültigkeit des französischen Kanons auf's heftigste bekämpfte; (vergl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrh. Th. 2, S. 330). Und in diese Zeit fallen auch die regen englischen Studien, welche Lessing mit seinen Freunden Nicolai und Mendelssohn betrieb. Wie sehr von Lessing diese Studien sogleich in die nächste Tagesbeziehung gestellt wurden, bezeugt die von ihm und Mendelssohn gemeinsam verfaßte Abhandlung über Pope als Metaphysiker und der mit Nicolai (Bd. 13, S. 6) beabsichtigte Plan eines burlesken Heldengedichts auf Gottsched nach dem Muster von Pope's Dunciade und Butler's Hudibras.

Durch zwei große Unternehmungen bemächtigte sich Lessing dieser Bewegung und brachte sie zum epochemachenden Abschluß. Im Jahre 1754 begann er die Herausgabe der theatralischen Bibliothek, im Anfang des Jahres 1755 vollendete er Miß Sara Sampson, das erste deutsche bürgerliche Trauerspiel.

Auch die theatralische Bibliothek denkt noch nicht an einen völligen Neubau; aber das alte Gebäude will sie erweitern. Es ist noch durchaus im Sinn des französischen Klassizismus, wenn Lessing ausführlich die lateinischen Trauerspiele behandelt, welche unter dem Namen Seneca's bekannt sind, und dabei das strenge Festhalten der Einheit der Zeit und des Ortes (Bd. 4, S. 247) lobend hervorhebt oder, wo er es vermißt (S. 285) empfindlich tadelt. Ein sogenanntes regelmäßiges Stück (S. 253) gilt ihm noch immer als höchste Aufgabe. Die Abhandlung über die Trauerspiele Thomson's (S. 156) rügt zwar den Mangel an Handlung und das Allzugedehnte der Monologe, an dem Bau selbst aber nimmt sie keinen Anstoß; sagt doch Lessing sogar noch im Jahr 1756 in seiner Vorrede zu einer von der Stralsunder englischen Gesellschaft ausgegangenen Uebersetzung dieser Trauer=

spiele (Bd. 5, S. 70), daß er nach seiner innersten Empfindung rede, wenn er auch in dieser Sphäre Thomson für einen der größten Geister halte! In der von Nicolai geschriebenen, aber von Lessing gebilligten und fortgesetzten »Geschichte der englischen Schaubühne«, welche 1758 die theatralische Bibliothek brachte, wird noch immer Shakespeare's nur mit wenigen Zeilen gedacht. Gleichwohl ist der künstlerische Fortschritt der theatralischen Bibliothek gegen die vor vier Jahren abgebrochenen Beiträge zur Historie und Aufnahme des Theaters ein sehr bestimmter und entscheidender. Dieser Fortschritt wird besonders in der ersten einleitenden Abhandlung ausgesprochen. »Weder das Lustspiel«, sagt diese Abhandlung (Bd. 4, S. 109), »noch das Trauerspiel ist in jüngster Zeit von Neuerungen verschont geblieben. Das erstere hat man um einige Staffeln erhöht, das andere um einige herabgesetzt. Die erste Veränderung brachte dasjenige hervor, was seine Anhänger das rührende Lustspiel und seine Widersacher das weinerliche nennen; aus der zweiten Veränderung entstand das bürgerliche Trauerspiel; jene ist von den Franzosen und diese von den Engländern gemacht worden.« Und wie stellt sich Lessing zu diesen eingreifenden Neuerungen? Das rührende Lustspiel wird in sehr enge Grenzen gewiesen. Offenbar hatte Lessing lange geschwankt, ehe er mit dieser Dichtart völlig ins Reine gekommen war. Im Jahre 1750 hatte er (Bd. 3, S. 32) gespottet, man mache jetzt Trauerspiele zum Lachen und Lustspiele zum Weinen, und im Jahre 1753 hatte er umgekehrt (Bd. 3, S. 393) in der Berliner Zeitung nicht nur die »Cenie« der Frau von Graffigny als ein Meisterstück gerühmt, sondern ausdrücklich hinzugefügt, die Kunstrichter möchten wider diese Art dramatischer Stücke einwenden, was sie wollten, das Gefühl der Leser und Zuschauer werde sie allezeit vertheidigen. Der Herausgeber der theatralischen Bibliothek hat diese unsicheren Schwankungen überwunden. Nachdem er die Schutzrede Gellert's und

die Angriffe Chassiron's mitgetheilt hat, schließt er (Bd. 4, S. 154) den Streit mit den bedeutenden Worten ab, das Possenspiel wolle nur zum Lachen bewegen, das weinerliche Lustspiel wolle nur rühren, die wahre Komödie aber wolle Beides; also habe die weinerliche Komödie nur die Hälfte von dem Nutzen, welchen sich die wahre Komödie vorsetze, und selbst von dieser Hälfte gehe nur allzuoft nicht wenig ab; sie sei zwar Komödie, aber nur eine Untergattung. Dagegen stellte sich Lessing entschieden auf die Seite des bürgerlichen Trauerspiels. Die theatralische Bibliothek selbst ist allerdings auf diese Frage nach der Berechtigung desselben nicht so unmittelbar und ausführlich eingegangen wie auf die Lustspielfrage; Lessing wollte, wie er sich (Bd. 4, S. 110) ausdrückt, die Behandlung dieser Frage auf einen andern Ort sparen. Aber es ist klar, welcher Ort gemeint war und in welchem Sinn diese kritische Erörterung geschehen sein würde. Lessing hatte die Absicht, seinem bürgerlichen Trauerspiel Miß Sara Sampson, das bereits in ihm keimte, eine rechtfertigende Vorrede vorauszuschicken. Die Billigung und Vertheidigung des bürgerlichen Trauerspiels aber war nichts anderes als die entschiedene Abwerfung der Zwingherrschaft der französischen Tragik.

Daher die im höchsten Sinn epochemachende Bedeutung der Miß Sara Sampson. Erst seit dieser Zeit ist Lessing in Wahrheit Lessing.

Miß Sara Sampson war die erste dichterische Durchführung der neuen Anschauungen und Grundsätze, die erste feste und siegreiche Besitznahme des neuen Standpunktes. Lessing schrieb Miß Sara Sampson in den ersten Monaten des Jahres 1755 in der ländlichen Zurückgezogenheit eines Gartenhauses in Potsdam.

Niemand wird sich jetzt über die undichterische Dürftigkeit des Grundmotivs täuschen. Danzel (a. a. O. Th. 1, S. 309) geht zwar zu weit, wenn er die Fabel mühsam aus Richardson's Clarissa und

Lillo's Kaufmann von London zusammengeschweißt meint; aber gewiß ist, daß Lessing hier ebenso wie seine nächsten englischen Vorbilder noch durchaus in der Niederung des moralisirenden Rührstücks steht. In der gleichzeitig geschriebenen Vorrede zu Thomson's Trauerspielen (Bd. 5, S. 71) will Lessing besonders deshalb lieber der Urheber des Kaufmanns von London als des sterbenden Cato sein, weil bei einer einzigen Vorstellung des ersteren auch von dem Unempfindlichsten mehr Thränen vergossen werden, als bei allen Vorstellungen des anderen auch von dem Empfindlichsten. Miß Sara Sampson ist die Leidensgeschichte eines jungen verführten Mädchens. Statt unsühnbarer tragischer Schuld nur ein sühnbarer Fehltritt. Die Katastrophe entspringt daher nicht mit innerer Nothwendigkeit; ein ganz fremdes Motiv, die rachsüchtige Eifersucht einer gekränkten Nebenbuhlerin wird gewaltsam als Deus ex machina herbeigezogen. Es ist die schlechteste Art der Tragik, es ist eine Intriguentragödie. Dies giebt nicht nur dem ganzen Aufbau und dessen innerer Gliederung jene Unwahrscheinlichkeit und Willkür, welche schon die zeitgenössischen Beurtheiler rügten und gegen welche sich Lessing in der Dramaturgie (Bd. 7, S. 64) mit den Worten Voltaire's zu vertheidigen sucht, sein Kind sei zwar ungestalt, sonst aber befinde es sich ganz wohl; sondern dies macht auch die Gesammtwirkung so peinigend, um nicht zu sagen, so abstoßend. Diejenige Gestalt, die allein unsittlich und verworfen ist, eine giftmischerische Buhlerin, erscheint als Verkörperung der sittlichen Gerechtigkeit, als strafende Nemesis; wahrlich, eine Verirrung des künstlerischen und sittlichen Gefühls, die unerklärlich wäre, wenn sie nicht ebenso wie die ähnliche Verirrung Gellert's im Leben der schwedischen Gräfin (vergl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. Th. 3, Buch 1, S. 401) nur auf's neue die alte Wahrheit bewiese, daß die flache Absichtlichkeit moralisirender Endzwecke in Kunst und Dichtung immer und überall der Todfeind des wahrhaft Guten und Schönen ist. Darum

ist dieses Stück jetzt unserer Empfindungsweise von Grund aus entfremdet. Für die Möglichkeit erneuter theatralischer Vorführung ist es unrettbar verloren, so gern sich auch virtuose Charakterdarstellerinnen wegen der dankbaren Rolle der Lady Marwood mit solchen Wiederbelebungsplänen beschäftigen.

Wer aber Miß Sara Sampson nur aus der Vogelperspective unserer Tage beurtheilt, ohne auf den geschichtlichen Zusammenhang ihrer Entstehung zu achten, vermag nicht die volle Tragweite dieses genialen Wurfs zu ermessen. Ein deutsches Trauerspiel ohne die Unterlage großer mythischer oder geschichtlicher Helden, ohne den steifen Pomp des Alexandriners, ohne die enge Begrenzung der althergebrachten drei Einheiten! Das Wagniß, die neuen englischen Muster, welche in diesem Krieg gegen den Zwang des französischen Klassizismus bereits vorangegangen waren, als die ausschließlich maßgebenden zu betrachten, war eine so kühne und bedeutende Neuerung, daß Lessing offenbar grade auf diesen Umstand das Hauptgewicht legte. Die englischen Namen, welche Lessing für seine dramatischen Personen wählte, da doch die Fabel ohne die mindeste Veränderung ebenso gut in Deutschland spielen konnte, der springende Scenenwechsel, welcher durch den Haushalt des Stückes nicht nur nicht gefordert war, sondern oft sogar störend wirkt, erinnern an das Säbelrasseln eines jungen Soldaten, der zum ersten Mal den Säbel an seiner Seite trägt. Und doch beschränkt sich Lessing's That durchaus nicht blos auf das Verdienst, in Deutschland gethan zu haben, was kurz vorher einige Engländer in England gethan hatten. Mit der Sicherheit und Leichtigkeit des ächten Genies überschreitet er auch sogleich diese englischen Vorgänger selbst. Schon Danzel (a. a. O. Th. 1, S. 303) hat hervorgehoben, was für ein bewunderungswürdig genialer Zug Lessing's es war, daß er das unkünstlerisch Kriminalgeschichtliche George Lillo's und Edward Moore's sogleich durchschaute und das bür-

gerliche Trauerspiel auf die Darstellung der unverrückbar festen Bande des sittlichen Familienlebens zurückführte, auf welche diese Kunstart ihrem innersten Wesen nach unverbrüchlich angewiesen ist. Und dies zu einer Zeit, da Lessing mit zielzeigenden Mustern wie Shakespeare's Othello und Romeo und Julia wohl noch ganz unbekannt war! Jedoch noch unendlich größer und bewunderungswürdiger ist die Genialität, mit welcher Lessing, noch ohne Shakespeare anders als aus vereinzelten und verstümmelten Bruchstücken zu kennen, bereits mitten in die volle Lebensfrische und Naturwirklichkeit der dramatischen Charakterzeichnung hineintrat. In einzelnen seiner Personen, in der Zeichnung des Vaters, des Dieners, und vor Allem der Hauptheldin selbst, ist der Dichter der Miß Sara Sampson allerdings noch in jener unwahren und empfindelnden Schönmalererei befangen, welche so eben durch Richardson's Einfluß sich aller Herzen bemächtigt hatte; aber von welcher Lebendigkeit ist bereits Mellefont, dieser schwache, schwankende, widerspruchsvolle und doch leider so ächt moderne Mensch, dessen meisterhafte Charakteristik noch in Weislingen, Clavigo und ähnlichen Goethe'schen Charakteren vieltönig fortklingt, und von welcher dämonischen Kraft ist insbesondere Lady Marwood, in der feinen Individualisirung ihrer unbändigen Leidenschaftlichkeit von keinem späteren Dichter übertroffen und in der Gräfin Orsina von Lessing kaum selbst wiedererreicht!

Urplötzlich war in der Geschichte der deutschen Tragödie eine gewaltige Umwälzung geschehen. Christian Heinrich Schmid bezeichnet dieselbe in Reichard's Gothaischem Theaterkalender (1783. S. 89) treffend, wenn er sagt, man sei von dem Vorurtheil zurückgekommen, daß Helm und Diadem den tragischen Helden mache, man habe einsehen gelernt, daß das Trauerspiel mehr vermöge, als kalte Bewunderung zu erzeugen und frostige

Sentenzen zu haranguiren. Natur und Wirklichkeit war auch der tragischen Muse wiedererobert.

Hoch überragte Lessing bereits alle Mitstrebenden, sowohl in der Schärfe des kritischen Blicks, wie in der muthigen Frische der dichterischen Gestaltungskraft.

Wir können unter den deutschen Dramatikern dieses Zeitalters drei Gruppen unterscheiden. Die erste Gruppe bestand aus den Nachzüglern des Gottschedianismus. Der Berühmteste derselben ist Johann Friedrich von Cronegk, der mit seinem »Codrus« und mit dem Bruchstück seines christlichen Trauerspiels »Olint und Sophronia« schnell zu großem Ansehen gelangte, von dem aber Lessing in der Dramaturgie (Bd. 7, S. 5) doch mit vollem Recht sagt, sein Name gründe sich mehr auf Das, was er bei längerem Leben nach dem Urtheil seiner Freunde für die Bühne noch hätte leisten können, als auf Das, was er wirklich für sie geleistet habe. Die zweite Gruppe lehnte sich vorzugsweise an die Trauerspiele Young's, Thomson's, Otway's, Rowe's. Man ahmte diese Engländer nach, nicht, um wie Gottsched einst mit seiner Bearbeitung von Addison's Cato die Macht der französischen Tragik zu steigern, sondern um, wie Lessing selbst noch in seiner Vorrede zu Thomson's Trauerspielen (Bd. 5, S. 70) sagte, in dieser Nachahmung zu zeigen, daß auch die gemessenste Regelmäßigkeit der Form doch Natur und Freiheit, Kenntniß des menschlichen Herzens und die magische Kunst, jede Leidenschaft vor unseren Augen entstehen, wachsen und ausbrechen zu lassen, nicht ausschließe. Es ist jener Standpunkt, auf welchem Christian Felix Weiße als tragischer Dichter sein ganzes Leben hindurch verharrte und von dessen vermeintlicher Höhe er sogar Shakespeare hofmeistern und übertreffen zu können sich dünkte. Der Gewinn war nur ein Gewinn der äußeren Form. Im Anfang des Jahres 1758, zu derselben Zeit, da Johann Heinrich Schlegel das für die Geschichte des deutschen Dramas so wichtige Vers-

maß der reimfreien fünffüßigen Jamben zuerst in seiner Uebersetzung von Thomson's Sophonisbe anwendete, setzte auch Brawe in seinem geschichtlichen Trauerspiel »Brutus« auf Grund jener englischen Vorbilder dies Versmaß an die Stelle des bisher allein üblichen gereimten französischen Alexandriners; eine Neuerung, welche den Zeitgenossen so auffällig war, daß Lessing (Bd. 12, S. 109) in einem Briefe an Moses Mendelssohn sie mit Nachdruck hervorhebt. Und die dritte Gruppe endlich suchte dem kecken Wagniß Lessing's selbst nachzutrotten. Auf Miß Sara Sampson folgte sogleich eine rasch aufwuchernde Anzahl bürgerlicher Trauerspiele. Sie sind insgesammt nichts als dialogisirte Kriminalgeschichten in der Weise George Lillo's; der tragische Conflict ist lediglich ein Zusammenstoß mit der Polizei. Der entscheidende Fortschritt, mit welchem Lessing grade in dieser Beziehung seine englischen Vorgänger überschritten hatte, war an diesen Nachahmern wirkungslos vorübergegangen. Am abstoßendsten tritt dies sogleich im ersten Stück dieser Art hervor, welches schon 1755 erschien und sich auf der deutschen Bühne lange in Gunst erhielt, in dem bürgerlichen oder, wie es sich wegen der Verwerfung des Reims nannte, in dem prosaischen Trauerspiel des Schauspielers Christian Leberecht Martini »Rhynsolt und Sapphira« (Theater der Deutschen. Königsberg und Leipzig. Bd. 4, S. 73). Ein Minister läßt einen Unschuldigen hinrichten, blos weil er nach dessen schöner Frau trachtet; zuletzt wird er entlarvt und von seinem Fürsten bestraft. Und nicht viel besser ist auch das einst vielgenannte Trauerspiel Brawe's »Der Freigeist« (ebend. Bd. 1, S. 173), obgleich es unmittelbar unter Lessing's Augen entstand und neben Cronegk's Codrus von der Redaction der Bibliothek der schönen Wissenschaften mit dem zweiten Preis gekrönt wurde. Ein schwachmüthiger junger Mensch wird von einem falschen Freunde zum Unglauben und endlich sogar zum Mord verleitet;

aus Reue ersticht er sich. Auch die anderen Dramen, welche dieser Gattung angehören, wie »Lucie Woodwil« von Johann Gebhard Pfeil (ebend. Bd. 3, S. 10) und »Die Lissabonner« von Lieberkühn bewegen sich in denselben niedrigen Motiven.

Kleine Naturen werden durch das Gefühl der Ueberlegenheit schlaff und eitel; große Naturen stecken sich ihre Ziele nur um so höher. Mit gesteigerter Kraft und Begeisterung griff grade jetzt Lessing nach den verschiedensten Richtungen aus. Er wollte, wie er später einmal (Bd. 5, S. 356) sagte, auf diesem neugewonnenen Standpunkt seine jugendlichen Vergehungen durch bessere Dinge gut machen und endlich gar in Vergessenheit bringen.

Mitten unter den vielseitigsten Beschäftigungen, in welche ihn seine unermüdliche Erkenntnißlust und zum Theil auch die äußere Noth des Lebens warf, gehörte doch sein tiefstes Sinnen und Denken der dramatischen Dichtung an. Karl Lessing sagt in der Biographie seines Bruders (Bd. 1, S. 178) von dieser Zeit treffend: er schien nur zu philosophiren, um destomehr das Theater veredeln zu können. Es ist für seine Stimmung überaus bezeichnend, wenn Lessing (Bd. 12, S. 119) am 8. Juli 1758 an Gleim meldet, er schreibe Tag und Nacht, und sein kleinster Vorsatz sei jetzt, wenigstens noch dreimal so viel Schauspiele zu machen, als Lope de Vega; ein Jahr später, am 28. Juli 1759 (ebend. S. 133) setzt er hinzu, er sei unerschöpflich in Projecten zu Tragödien und Komödien, die er sich dann in Gedanken vorspiele, über die er in Gedanken lache und weine, sich auch selbst in Gedanken klatsche oder vielmehr seine Freunde, auf deren Beifall er am stolzesten sei, in Gedanken klatschen lasse. Einige dieser Pläne sind in den hinterlassenen dramatischen Bruchstücken Lessing's erhalten. Auch der erste Entwurf der Emilia Galotti fällt in diese Zeit.

Lessing studierte mit großer Vorliebe Goldoni, Otway und

Wicherley, ja er ging bereits auf die Ueberlieferungen der heimischen Volksbühne zurück und suchte in der dramatischen Behandlung der altbeliebten Faustsage in deren Wege einzulenken. Er vertiefte sich in die Gesetze und Begriffsbestimmungen der Aristotelischen Poetik und führte auf Anregung derselben mit seinen Freunden Nicolai und Mendelssohn, vom 31. August 1756 bis zum 14. Mai 1757, einen langen Briefwechsel über Ursprung und Natur der tragischen Empfindungen. Er durchdachte und übersetzte die so eben erschienenen dramaturgischen Abhandlungen Diderot's, von welchem er meinte, daß sich seit Aristoteles kein philosophischerer Kopf mit dem Theater abgegeben habe. Und zu diesen dichterischen und theoretischen Studien traten die mächtigen Eindrücke der Weltereignisse und Großthaten der ersten Jahre des siebenjährigen Krieges, welche nicht blos, nach Goethe's Ausdruck, dem Deutschen wieder nationalen Gehalt brachten, sondern auch zugleich eine völlige Umstimmung des dichterischen Formgefühls erzeugten.

Was war daher natürlicher, als daß sich nunmehr auch die letzten Fäden, welche Lessing noch an die Satzungen und Förmlichkeiten des französischen Klassizismus geknüpft hatten, vollends ganz und gar lösen? Wir sehen diese steigende Abneigung gegen die Franzosen schon in den Abhandlungen Lessing's über das Wesen der Fabeldichtung; am durchgreifendsten aber erscheint sie in Allem, was Lessing damals auf das Theater Bezügliches dachte und sagte. Hat Schiller in einem bekannten Gedicht die Kunstidealität der französischen Tragik als des falschen Anstands prunkende Gebärde bezeichnet, so bezeichnet sie Lessing (Bd. 6, S. 368) in gleichem Sinn schon jetzt nur als kleine Anständigkeit, als handwerksmäßigen Zwang, als kalte Etikette, als mißverstandene Kunst. »Ein jedes Volk, das zu den gesitteten Völkern gehören wolle«, meint jetzt Lessing (ebend. S. 369), »muß seine eigene Bühne haben, während die französischen Stücke, welche auf unserem

Theater gespielt werden, doch nur lauter fremde Sitten vorstellen; und zwar fremde Sitten, in welchen wir weder die allgemein menschliche Natur noch unsere besondere Volksnatur erkennen.«

Nun ergriff Lessing die ewigen Urbilder aller ächten Tragik, Shakespeare und Sophokles.

Grade aus dieser wichtigsten Zeit sind die Selbstbekenntnisse Lessing's leider äußerst karg; wir haben keinen Einblick in den Gang dieser ersten genaueren Shakespearestudien Lessing's. Gewiß aber ist, daß Lessing es sogleich als die eigenste Größe dieser gewaltigen Dichtung erkannte, daß sie so fest und eigenartig auf der heimischen Volksbühne fuße und doch in dieser Ursprünglichkeit zugleich alle höchsten und idealsten Kunstforderungen erfülle, daß also hier in maßgebender Vollendung bereits erreicht sei, was das deutsche Drama auch seinerseits mit allen Kräften erstreben müsse.

Dies ist der Kern jener geharnischten Kriegserklärung gegen Gottsched, welche der berühmte siebzehnte Literaturbrief brachte. Hatte schon jene Vorrede, welche der zwanzigjährige Jüngling seinen Beiträgen zur Historie und Aufnahme des Theaters vorausschickte, die Ueberzeugung ausgesprochen, daß, wolle der Deutsche in der dramatischen Dichtung seinem eigenen Naturell folgen, unsere Schaubühne mehr der englischen als der französischen gleichen würde, so wurde nunmehr dieser Ueberzeugung die unmittelbarste Beziehung auf Shakespeare gegeben und der Wetteifer mit diesem als die unerläßliche Grundbedingung aller Reform aufgestellt. Gottsched, heißt es (Bd. 6, S. 42) habe der Schöpfer eines französirenden Theaters sein wollen, ohne zu untersuchen, ob dieses französirende Theater der deutschen Denkungsart angemessen sei; er hätte doch aber aus unseren alten dramatischen Stücken, welche er vertrieb, hinlänglich abmerken können, daß wir mehr in den Geschmack der Engländer als der

Franzosen einschlagen, daß wir in unseren Trauerspielen mehr sehen und denken wollen, als uns das furchtsame französische Trauerspiel zu sehen und zu denken giebt, daß das Große, das Schreckliche, das Melancholische besser auf uns wirke als das Artige, das Zärtliche, das Verliebte, daß uns die zu große Einfalt mehr ermüde als die zu große Verwicklung. Der Umstand, daß Gottsched den Addison'schen Cato für das beste englische Trauerspiel gehalten, zeige deutlich, daß er hier nur mit den Augen der Franzosen gesehen und damals keinen Shakespeare, keinen Johnson, keinen Beaumont und Fletcher gekannt habe, die er hernach aus Stolz auch nicht habe kennen lernen wollen. Lessing schließt mit den Worten: »Wenn man die Meisterstücke des Shakespeare mit einigen bescheidenen Veränderungen unseren Deutschen übersetzt hätte, ich bin gewiß, es würde von besseren Folgen gewesen sein, als daß man sie mit Corneille und Racine so bekannt gemacht hat. Erstlich würde das Volk an Jenem weit mehr Geschmack gefunden, und zweitens würde Jener ganz andere Köpfe unter uns erweckt haben, als man von Diesen zu rühmen weiß; denn ein Genie kann nur von einem Genie entzündet werden. Auch nach den Mustern der Alten zu entscheiden, ist Shakespeare ein weit größerer tragischer Dichter als Corneille, obgleich dieser die Alten sehr wohl und jener fast gar nicht gekannt hat. Corneille kommt ihnen in der mechanischen Einrichtung, und Shakespeare in dem Wesentlichen näher. Der Engländer erreicht den Zweck der Tragödie fast immer, so sonderbare und ihm eigene Wege er auch wählet; und der Franzose erreicht ihn fast niemals, ob er gleich die gebahnten Wege der Alten betritt. Nach dem Oedipus des Sophokles muß in der Welt kein Stück mehr Gewalt über unsere Leidenschaften haben als Othello, als König Lear, als Hamlet. Hat Corneille ein einziges Trauerspiel, das Sie nur halb so gerührt hätte als die Zayre Voltaire's? Und die Zayre, wie weit ist sie unter

dem Mohren von Venedig, dessen schwächliche Copie sie ist und von welchem der ganze Charakter des Orosman entlehnt worden?« Eindringlicher und begeisterter hatte man noch nie die Herrlichkeit Shakespeare's gepriesen.

Mit diesen Shakespearestudien gingen in Lessing eine Zeitlang die begeistertsten Sophoklesstudien Hand in Hand. Man irrt, wenn man meint, die Lebensbeschreibung des Sophokles und die beabsichtigte und begonnene Erläuterung und Uebersetzung seiner Tragödien sei nur eine philologische Liebhaberei Lessing's gewesen. Lessing selbst bekennt (Bd. 6, S. 282), daß er zunächst durch die Aristotelische Poetik zu Sophokles zurückgeführt wurde. Und es liegen die unzweideutigsten Beweise vor, wie sehr es Lessing dabei auf unmittelbar dichterische Verwerthung abgesehen hatte. Weil die französische Tragik den Anspruch machte, die Nachbildung und Fortbildung der antiken Tragik zu sein, wollte Lessing, wie es Winckelmann so eben in der bildenden Kunst mit dem höchsten Erfolg gethan hatte, das Zerrbild durch die Enthüllung des Urbildes vernichten. Sophokles an die Stelle Corneille's setzen, hieß in Lessing's Augen nichts anderes als die wahre und ächte Natur wieder an die Stelle der gleißenden Unnatur setzen.

Nur von diesem Gesichtspunkt aus fällt die richtige Beleuchtung auf Lessing's Philotas, welcher im Anfang des Jahres 1759 geschrieben wurde und dessen Abfassung, wie aus dem Briefwechsel Lessing's hervorgeht, mit diesen Sophokleischen Studien auf's genaueste zusammenhängt. Die hinreißende Mannhaftigkeit der Gesinnung, welche dieser kleinen dramatischen Dichtung einen so unvergänglichen Reiz giebt, gehört der thatkräftigen Stimmung der ersten Jahre des siebenjährigen Krieges an. Und auch die Erfindung der Fabel knüpft sich unverkennbar noch an frühere Gedankenkreise Lessing's. Wird hier ein junger heldenmüthiger Königssohn dargestellt, welcher in der Kriegsgefan-

genschaft sich das Schwert in die Brust stößt, damit nicht seine Auslösung die Zurückgabe des gleich ihm gefangenen feindlichen Königssohnes und die Aufopferung errungener Siegesvortheile erfordere, so kann kein Zweifel sein, daß dieses Motiv dem gleichen Motiv der Sklavenauswechselung in Plautus' Gefangenen entsprungen ist; nur daß ihm hier eine tragische Wendung gegeben wird. Dieselbe Situation kehrt bei Lessing auch als Grundmotiv eines anderen freilich nur in den ersten Umrissen vorhandenen Trauerspielentwurfs »Kleonnis« (Bd. 2, S. 507) wieder, dessen Hauptcharakter aber nicht der Sohn, sondern der um den Sohn trauernde Vater sein sollte, gleichwie Ovid vom Aias sage, daß den unbesiegten Mann doch der Schmerz besiege. Jedoch die Ausführung des Philotas beruht durchweg auf Sophokleischen Einwirkungen, obgleich der Dichter durch die Einmischung lustiger Tonarten in die Hoheit des tragischen Stils (Scene 5) mit störender Geflissentlichkeit auch seine Bekanntschaft mit Shakespeare zu zeigen strebt. Ganz nach antiker Art ist die tragische Situation nicht eine erst im Verlauf der vorgeführten Handlung selbst entstehende, sondern eine von Hause aus gegebene, in ihrer Entstehung vor den Beginn des Stücks fallende. Und nicht nur, daß der unbeugsame Trotz des Helden sehr bestimmt an Aias erinnert; die gesammte Charakterzeichnung ist der griechischen Tragik auf's sorgsamste nachgebildet. Einerseits allerdings das strengste Streben nach Naturwahrheit, so daß, wie einige Aufzeichnungen der Collectaneen (Bd. 11, S. 362) darthun, der Dichter sogar nach geschichtlichen Aehnlichkeiten und Belegen seines Heldenjünglings ausspähte; andererseits aber das bewußteste Streben nach dem Großen, Wesenhaften, Typischen, nach Klarheit und Maß oder, wie der Dichter selbst (Bd. 12, S. 131) sagt, nach tragischer Einfalt. Jeder Satz ist ein Epigramm. Es galt einen Protest gegen den Schwulst und die zierlichen kleinen Redensarten, welche nach Lessing's Meinung

(ebend. S. 129) das ganze Verdienst der französischen tragischen Poesie ausmachen.

Sicher war diese Hinweisung auf Sophokles und die alten Tragiker berechtigt. Aber leugnen läßt sich nicht, daß in dieser Nachahmung, wenn sie nicht auf der klarsten Erkenntniß des engen Zusammenhangs der griechischen Tragödie mit den griechischen Glaubensvorstellungen und des durch diesen Zusammenhang bedingten tiefgreifenden Unterschiedes antiker und moderner Tragik beruhte, eine sehr große Gefahr lag. Es ist unbegreiflich, daß noch kein Betrachter Lessing's die überraschende Thatsache scharf ins Auge gefaßt hat, daß sich unter den hinterlassenen dramatischen Fragmenten ein Entwurf findet, der sehr bedenklich an die verrufenen Schicksalstragödien der Müllner und Houwald, Werner und Grillparzer erinnert. Es ist jener Entwurf, welcher die Ueberschrift »Der Horoskop« (Bd. 2, S. 515) führt; man sieht deutlich die Nachbildung des Königs Oedipus. Einem Vater ist geweissagt worden, daß ihn sein Sohn tödten wird; der Sohn erfährt diese Weissagung; um ihr zu entgehen, will er sich erschießen; durch einen unglücklichen Zufall trifft der Schuß den Vater und tödtet diesen; darauf sucht auch der Sohn den Tod. Und dieser Entwurf steht nicht vereinzelt. Aehnlich sind einige Stoffmotive, die in den Collectaneen Lessing's (Bd. 11, S. 390) aufbewahrt sind. Das eine dieser »tragischen Subjecte« (Nr. 1) lautet: »Zwei Brüdern war in ihrer ersten Jugend von einem Wahrsager verkündet worden, daß sie dereinst an Wunden, welche sie sich gegenseitig beigebracht hätten, sterben würden; diesem Schicksal vorzubeugen, entflohen sie an die entgegengesetzten Ende des Erdkreises; erst als Greise kehren sie heim; ein Jeder glaubt den Andern längst gestorben; ohne sich zu kennen begegnen sie sich; ein Streit ihrer Hunde treibt sie selbst zum Kampf; alle Beide zum Tode verwundet, erkennen sie sich und sterben in gegenseitiger Umarmung«. Und das

andere Motiv dieser Art (Nr. 4) ist folgendes: »Mathildis, eine Schwester Edgar's, Königs von Schottland, hatte sich dem Klosterleben gewidmet; Heinrich I. verlangt sie zur Gemahlin; sie weigert sich, endlich aber wird sie von ihrem Bruder zur Einwilligung gezwungen; als sie sah, daß sie ihr Gelübde der Keuschheit brechen mußte, verwünschte sie alle ihre zu zeugenden Kinder; und die Geschichte sagt, daß dieser Wunsch eingetroffen sei«. Es ist schwerlich ein Zufall, daß diese Entwürfe und Motive unvollendet und unausgeführt geblieben sind; aber übersehen darf man trotzalledem nicht, daß Lessing, wenn auch vielleicht nur kurze Zeit, eine solche unmittelbare Uebertragung antiker Tragik für möglich gehalten hat.

Jetzt kam die Zeit des Breslauer Aufenthalts, welche von Vielen noch immer als eine Zeit zerstreuten Spieler- und Wirthshauslebens betrachtet wird, welche aber in Wahrheit für Lessing die entscheidende Zeit des letzten Bildungsabschlusses war. Im Trubel des Krieges und im Gewirr störender Schreibergeschäfte entstanden jene tiefsinnigen und unumstößlichen Forschungen über die höchsten künstlerischen Stilfragen, welche Lessing in seinem Laokoon niederlegte, bildeten und klärten sich aus dem Studium Spinoza's und der Kirchenväter jene freien und doch so gemüthsinnigen religiösen und philosophischen Ueberzeugungen und Grundsätze, welche später in Lessing's theologischen Streitigkeiten einen so großartigen Ausdruck fanden. Aber die rege Theilnahme für das Theater blieb ungeschwächt; ja der Sinn für das Volksthümliche und Naturwüchsige, und die Kraft, es dichterisch zu gestalten, wuchs und erstarkte sichtlich unter den bunten Bildern des bewegten Soldatenlebens, welche ihn rings umwogten.

Es entstand Minna von Barnhelm. Es war die erste deutsche dramatische Dichtung, welche nicht gemacht, sondern erlebt war.

»Wenn Minna von Barnhelm nicht besser als alle meine bisherigen Stücke wird, so bin ich fest entschlossen, mich mit dem

Theater gar nicht mehr abzugeben«; so schrieb Lessing mitten im frischesten Schöpfungseifer am 20. August 1764 (Bd. 12, S. 166) an Ramler. Der Erfolg hat diese stolze Hoffnung bewahrheitet. Minna von Barnhelm ist unbedingt die vollendetste dichterische Leistung Lessing's. Die kecke Ursprünglichkeit dieses im schönsten Sinn eigenartig deutschen Lustspiels ist bis auf den heutigen Tag noch von keinem anderen deutschen Lustspiel wiedererreicht, geschweige übertroffen.

Unwillkürlich muß man des Goethe'schen Wortes gedenken, Minna von Barnhelm sei die wahrste Ausgeburt des siebenjährigen Krieges, von vollkommen norddeutschem Nationalgehalt, von spezifisch temporärem Gehalt und deshalb von unberechenbar großer Wirkung. Die Literaturbriefe (Bd. 21, S. 131) hatten geklagt, daß die Deutschen in ihren Lustspielen noch immer fremden Sitten nachjagten, und noch 1766 suchte Löwen in seiner Geschichte des deutschen Theaters (Schriften. Bd. 4, S. 43) diesen Mangel dadurch zu entschuldigen, daß die deutschen Sitten in der That nur ein Gemisch fremder Artigkeiten und Laster seien; hier aber stand das eigenste Sein und Wesen, die unmittelbarste Gegenwart und Wirklichkeit, mit einer so herzgewinnenden Naturwahrheit und Lebensfrische vor Aller Augen, daß man getrost sagen kann, im deutschen Drama war bisher noch niemals solche Volksthümlichkeit gesehen worden. Was noch jetzt mit der Allgewalt unvergänglicher Monumentalität wirkt, wie mußte es die Zeitgenossen bis ins Tiefste ergreifen und packen! Die meisten Züge waren so durchaus dem nächsten Leben entnommen, daß sich die geschichtlichen Anlässe greifbar nachweisen lassen. Es sei dahingestellt, ob es richtig ist, wenn erzählt wird, daß sich im Gasthof zur goldenen Gans in Breslau ein ähnlicher Vorfall wie der von Lessing im Drama geschilderte wirklich zugetragen habe; gewiß ist, daß das Motiv des verfänglichen Contributionsvorschusses, durch welchen Tellheim Gefahr läuft, Glück

und Ehre zu verlieren, ein geschichtlich gegebenes war. Aus einer vom Bürgermeister Neumann herausgegebenen Geschichte der Stadt Lübben in der Nieder-Lausitz erfahren wir, daß, als 1761 Friedrich der Große von dieser damals sächsischen Stadt zwanzigtausend Thaler Contribution binnen drei Tagen gefordert hatte, widrigenfalls er das ständische Landhaus in Brand stecken werde, der mit der Execution beauftragte Major von Marschall selbst diese Summe aus eigenen Mitteln vorschoß, weil sie die Stadt in so kurzer Frist nicht beschaffen konnte. Auch zu dem Wachtmeister Paul Werner, der sich am Schluß des Stückes prophezeit, daß er dereinst noch General werden werde, hatte, wie schon Danzel (a. a. O. Th. 1, S. 471) anführt, der General Paul Werner gesessen; französische Glücksritter, wie Ricaut de la Marlinière, schwindelten sich überall herum. Und doch wie streng sind in dieser lebensvollen Naturwirklichkeit alle höchsten Kunstgesetze festgehalten! Es ist bekannt, wie die Exposition der beiden ersten Aufzüge die stete Bewunderung Goethe's war; als junger Dichter suchte er in ihren Sinn und ihre Absichten einzudringen und sich nach ihr zu bilden, und noch als Greis wußte er in seinen Gesprächen mit Eckermann (Bd. 1, S. 251; Bd. 2, S. 328) derselben einzig die Exposition des Molière'schen Tartüffe vorzuziehen. Und dasselbe Lob gilt von dem dramatischen Bau des ganzen Stücks; mit jedem Schritt steigert sich die Spannung und Zuspitzung der dramatischen Gegensätze, und dabei ist eine Genauigkeit und Sorgfalt des Motivirens und eine Einfachheit und Uebersichtlichkeit des Plans, welche Lessing's genialen Kunstverstand in seiner glänzendsten Entfaltung zeigt. Zu immer erneuter Betrachtung aber fordert insbesondere die Art der Charakterzeichnung auf. Einerseits eine so behagliche Ausführlichkeit und eine so liebenswürdige Frische und Fülle der Kleinmalerei bis in die untergeordnetsten Charaktere, daß selbst mittelmäßige Darsteller sich dieser zwingenden Schärfe und Na-

turwahrheit der Individualisirung nicht entziehen können. Wie leibt und lebt dieser Tellheim mit seiner gemüthsweichen Hochherzigkeit und seinem unbeugsamen soldatischen Ehrgefühl, diese Minna mit ihrer mädchenhaften Munterkeit und innigen Liebestreue, dieser herabgekommene anmaßliche französische Abenteurer, dieses keck vorlaute Kammermädchen, der kurz angebundene, soldatisch derbe, aber unverwüstlich wackere Wachtmeister, der pudeltreue Diener, der kriechende neugierige geizige Gastwirth! Andererseits aber klingen noch deutlich vernehmbar die festen Rollenfächer des Renaissancelustspiels durch, wenn auch in der vertieften Auffassung Diderot's, welcher die althergebrachten Masken zur dichterischen Spiegelung der verschiedenen Stände und Berufsarten vergeistigen wollte. Die gradlinige Begriffsallgemeinheit der Molière'schen Kunstweise ist reizvoll durchbrochen, und doch ist das Zufällige und Persönliche gebunden und geadelt durch die stilvolle Begrenzung klarer und scharfbestimmter Umrisse.

Das Unternehmen der Hamburger Dramaturgie, welches im April 1767 begonnen und gegen Ostern 1769 abgeschlossen wurde, führte Lessing wieder zur dramatischen Kritik und Theorie zurück. Anfänglich war es Lessing's Absicht, ein kritisches Register von allen dargestellten Stücken zu halten und jeden Schritt zu begleiten, den die Kunst sowohl des Dichters als des Schauspielers thun werde. Eitle Schauspielerempfindlichkeiten veranlaßten ihn, sich alsbald ausschließlich auf die Dichtung zu beschränken. Zuletzt drängte die unerwartete Unterbrechung der Darstellungen und das kurz darauf erfolgende jähe Scheitern dieses ersten deutschen Nationaltheaters, als welches sich die Errichtung einer stehenden Bühne in Hamburg angekündigt hatte, die dramaturgische Berichterstattung immer mehr und mehr auf das Gebiet der tiefgreifendsten allgemeinen Erörterungen. Die Dramaturgie wurde, wie sich der Verfasser am Schluß ausdrückt, etwas Anderes, aber wahrlich nichts Schlechteres. Spricht man

von dem bahnbrechend Schöpferischen Lessing'scher Kritik, so hat man nächst dem Laokoon immer zuerst die Dramaturgie im Auge.

Hier vor Allem wurde jener große Kampf gegen die Starrheit der französischen Bühnensatzungen mit dem schweren Geschütz ächtester Wissenschaftlichkeit wiederaufgenommen und siegreich zu Ende geführt. Die Lebensseele der Dramaturgie ist die stolze Stimmung einer Zeit, welche so eben auch politisch den frechen Uebermuth der Franzosen gebändigt und gedemüthigt hatte. Der Kampf ist nicht mehr blos ein Kampf gegen das Ertödtende der sogenannten Regelmäßigkeit, gegen das Ungehörige und Willkürliche der angeblich aus dem Muster der Alten entnommenen sogenannten drei Einheiten; das letzte Endergebniß ist vielmehr die vernichtende Wendung, daß (Bd. 7, S. 359) »nicht allein wir Deutschen, sondern daß auch Diejenigen, welche sich seit hundert Jahren ein Theater zu haben rühmen, ja das beste Theater von ganz Europa zu haben prahlen, daß auch die Franzosen noch kein Theater haben.« »Man nehme den meisten französischen Stücken«, heißt es (S. 309), »ihre mechanische Regelmäßigkeit, und man sage mir, was für Schönheiten ihnen übrig bleiben«.

Allerdings wird eine unbefangene Würdigung schwerlich in diese unbedingte Verwerfung der französischen Tragik einstimmen; wäre die französische Tragik in Wahrheit gar nichts anderes als Unnatur und Künstelei, wie wäre es möglich, daß auch heut, nach einem Jahrhundert der gewaltigsten staatlichen und gesellschaftlichen Umwälzungen, Corneille und Racine im Herzen eines großen gebildeten Volkes noch immer ihre ungeschmälerte Geltung behaupten? Vergl. H. Hettner: Die altfranzösische Tragödie; Blätter für liter. Unterhaltung 1850. Nr. 256 ff. Aber Lessing, im tiefberechtigten Gegensatz gegen den noch immer herrschenden Gottschedianismus, konnte die französische Tragik nur als ein unter allen Umständen zu beseitigendes Hinderniß der eigenen volksthümlichen deutschen Entwicklung empfinden.

Von Lessing in dieser Frage eine völlig parteilose Stellung verlangen heißt die Kühnheit des zornmüthig Handelnden durch die Gedankenbläße ruhiger Betrachtung abschwächen wollen.

Wieder war es, wie in den Literaturbriefen, das gewaltige Banner Shakespeare's, welches dem Ansehen der französischen Tragik entgegengestellt wurde. Indem Lessing die kindische Art, mit welcher Voltaire in seiner Semiramis die Geistererscheinung des Shakespeare'schen Hamlet nachgeahmt hatte, verspottet, sagt er (Bd. 7, S. 51), vor Shakespeare's Gespenst im Hamlet richten sich die Haare zu Berge, sie mögten ein gläubiges oder ungläubiges Gehirn bedecken; Shakespeare's Gespenst, so dünke uns, komme wirklich aus jener Welt, denn es komme zu feierlicher Stunde in der schaudernden Stille der Nacht, in der vollen Begleitung aller der düsteren geheimnißvollen Nebenbegriffe, wann und mit welchen wir, von der Amme an, Gespenster zu erwarten und zu denken gewohnt seien, Voltaire's Geist dagegen sei nicht einmal zum Popanz gut, Kinder damit zu schrecken, es sei der bloße verkleidete Komödiant, der nichts habe, nichts sage, nichts thue, was es wahrscheinlich machen könne, er sei das, wofür er sich ausgebe; Voltaire's Gespenst sei nichts als eine poetische Maschine, Shakespeare's Gespenst sei eine handelnde Person. Und ein anderes Mal (S. 67) heißt es: »Die Liebe selbst hat Voltaire die Zayre dictirt, sagt ein Kunstrichter artig genug; richtiger hätte er gesagt, die Galanterie. Ich kenne nur eine Tragödie, an der die Liebe selbst arbeiten helfen, und das ist Romeo und Julie von Shakespeare. Es ist wahr, Voltaire läßt seine Zayre ihre Empfindungen sehr fein, sehr anständig ausdrücken; aber was ist dieser Ausdruck gegen jenes lebendige Gemälde aller der kleinsten geheimsten Ränke, durch die sich die Liebe in unser Herz einschleicht, aller der unmerklichen Vortheile, die sie darin gewinnt, aller der Kunstgriffe, mit denen sie jede andere Leidenschaft unter sich bringt, bis sie der einzige Tyrann

aller unserer Begierden und Verabscheuungen wird? Voltaire versteht, wenn ich so sagen darf, den Kanzeleistil der Liebe; aber der beste Kanzelist weiß von den Geheimnissen der Regierung nicht immer das Meiste. Von der Eifersucht läßt sich ungefähr dasselbe sagen. Der eifersüchtige Orosman spielt gegen den eifersüchtigen Othello Shakespeare's eine sehr kahle Figur, und doch ist Othello offenbar das Vorbild des Orosman gewesen. Cibber sagt, Voltaire habe sich des Brandes bemächtigt, der den tragischen Scheiterhaufen Shakespeare's in Gluth gesetzt; ich hätte gesagt: eines Brandes aus diesem flammenden Scheiterhaufen, und noch dazu eines, der mehr dampft als leuchtet und wärmt«. Und selten ist ein schöneres Wort über Shakespeare gesprochen worden, als wenn Lessing auf das naive Geständniß seines Jugendfreundes Christian Felix Weiße, daß er mit seinem Richard dem Dritten kein Plagium an Shakespeare begangen, mit gutmüthiger Ironie (S. 329) antwortet: »Vorausgesetzt, daß man eines an ihm begehen kann. Aber was man von Homer gesagt hat, es lasse sich dem Herkules eher seine Keule als ihm einen Vers abringen, das läßt sich auch vollkommen von Shakespeare sagen. Auf die geringste von seinen Schönheiten ist ein Stempel gedrückt, welcher gleich der ganzen Welt zuruft: Ich bin Shakespeare's! Und wehe der fremden Schönheit, die das Herz hat, sich neben sie zu stellen; Shakespeare will studiert, nicht geplündert sein. Ich wüßte auch wirklich in dem ganzen Stück Shakespeare's keine einzige Scene, sogar keine einzige Tirade, die Herr Weiße so hätte brauchen können, wie sie dort ist. Alle auch die kleinsten Theile bei Shakespeare sind nach den großen Maßen des historischen Schauspiels zugeschnitten, und dieses verhält sich zu der Tragödie französischen Geschmacks ungefähr wie ein weitläufiges Frescogemälde gegen ein Miniaturbildchen für einen Ring«.

Erst durch Lessing's Dramaturgie ist Shakespeare in Deutschland heimisch geworden.

Und neben dem Banner Shakespeare's, ja über demselben pflanzte Lessing zugleich das Banner der Aristotelischen Poetik auf, welche er (Bd. 7, S. 453) für ein ebenso unfehlbares Werk hielt als die Elemente Euklid's, so daß namentlich die Tragödie sich von dieser Richtschnur keinen Schritt entfernen könne, ohne sich eben so weit von ihrer Vollkommenheit zu entfernen. Man wird mit Lessing rechten müssen, ob die aus der Tiefe und Freiheit des modernen Geistes erwachsene Grundidee und Compositionsweise der Shakespeare'schen Tragödie in gleicher Weise von den Grundsätzen und Anschauungen der Aristotelischen Dichtlehre gedeckt werde wie die im griechischen Schicksalsglauben wurzelnde antike Tragik, welche Aristoteles bei seinen Begriffsbestimmungen unmittelbar im Auge hatte; in dieser unbedingten Gleichstellung liegt unverkennbar derselbe Mangel an Einsicht in den Unterschied des Antiken und Modernen, der sich in einigen dichterischen Versuchen Lessing's, die Sophokleische Art der tragischen Motivirung auch auf die moderne Tragik zu übertragen, so überraschend kund that. Aber für alle jene höchsten Gesetze, welche in dem tiefsten Wesen der Kunst selbst liegen und daher über die einzelnen Zeitunterschiede unwandelbar hinübergreifen, ist und bleibt die Aristotelische Dichtlehre das unumstößlich ewige und allgemeine Grundgesetzbuch der tragischen Kunst; wir wissen, mit welcher Verehrung Goethe und Schiller zu diesem »Höllenrichter« emporschauten.

Es wäre daher schon an sich eine der allerfruchtbarsten und erfolgreichsten Thaten Lessing's gewesen, daß er das richtige Verständniß der Aristotelischen Poetik wiedereröffnete und die sinnlosen Entstellungen, durch welche die Franzosen, um ihre eigene Schwächlichkeit zu rechtfertigen und zu beschönigen, sie, nach Lessing's Ausdruck, entkräftet und verstümmelt, gedeutelt und vereitelt hatten, mit vernichtender Entschiedenheit zurückwies, wenn es auch Lessing nicht so trefflich verstanden hätte, diese ewigen Gesetze

sogleich in nächsten Tagesbezug zu stellen und unter ihrer Leitung das eben erstehende deutsche Drama durch alle Fährlichkeiten einer hochfluthenden und klippenreichen Gegenwart unbeirrbar sicher zu glücklichem Ziel zu führen. Die unnachsichtliche Strenge des begriffsmäßigen Denkers und die für die Wirkung der einzelnen Kunstmittel geschärfte Erfahrung des selbstthätigen Dichters stehen in der Dramaturgie in einer Uebereinstimmung und Wechselwirkung, wie ein gleiches zweites Beispiel nur die feinsinnigen Kunsterörterungen des Goethe-Schiller'schen Briefwechsels bieten. Die Franzosen, welche sich zur Begründung ihrer Satzungen und Förmlichkeiten unaufhörlich auf Aristoteles beriefen, durch Aristoteles selbst bekriegen, hieß im wörtlichsten Sinn ihnen den Boden unter den Füßen wegziehen. Und dabei war Lessing doch sehr weit von den Verirrungen Derer entfernt, welche mit der Erlösung von den Banden der verzerrten französischen Kunstidealität sich nun von allen Gesetzen künstlerischer Idealität erlöst meinten. Was Lessing über die Kunst der Charakterzeichnung, über Erfindung und Verflechtung der Handlung, über Strenge der Motivirung und über den Ausschluß alles Wunders in derselben, was er über das Verhältniß des geschichtlichen Trauerspiels zu den geschichtlichen Stoffen und über zahlreiche andere Fragen dieser Art sagt, sind goldene Sätze von ewigem Bestand; von ihnen zumeist gilt, was Schiller einmal an Goethe (Briefwechsel. Nr. 606) über die Dramaturgie schreibt, Lessing habe über Das, was die Kunst betreffe, am klarsten, am schärfsten und zugleich am liberalsten gedacht und das Wesentliche, worauf es ankomme, am unverrücklichsten ins Auge gefaßt. Ueber dem geschichtlichen Hauptzweck der Dramaturgie, über dem Vernichtungskampf gegen den französischen Klassizismus, wird daher auch die Bekämpfung derjenigen Richtungen nicht vergessen, welche ihrerseits selbst bereits aus den Anregungen Lessing's her-

vorgegangen waren, das künstlerisch Maßvolle Lessing's aber sogleich wieder theils in das platteste Natürlichkeitsstreben herabzuziehen, theils in die wildeste Zügellosigkeit zu überstürzen drohten. Weil das bürgerliche Trauerspiel der Engländer, an welches sich Lessing zunächst angelehnt hatte, in Prosa geschrieben war, fehlte es nicht an Solchen, welche die Natürlichkeit der täglichen Unterhaltungssprache für durchaus unerläßlich und unbedingt bindend erachteten; ließ sich doch später Engel in seiner Mimik sogar zu dem albernen Ausspruch verleiten, daß bei sonstiger Gleichheit des Verdienstes ein versifizirtes Drama weniger Gedicht sei als ein prosaisches. Lessing dagegen verkannte über der Berechtigung des bürgerlichen Trauerspiels niemals die Berechtigung der Tragödie des hohen Stils. In der Dramaturgie (S. 87. 59) eifert er mehrfach gegen das Vorurtheil, als ob der rhythmische Vers ein kindischer Zwang sei, dem sich der dramatische Dichter nicht zu unterwerfen brauche; und in Nathan dem Weisen wendet er selbst wieder den fünffüßigen Jambus an, wie er nach dem Vorgang Brawe's und Adolf Schlegel's denselben schon in seinem Trauerspielentwurf »Kleonnis« angewendet hatte. Und ungestümer und darum noch verderblicher war zugleich eine andere Einseitigkeit aufgetreten. Weil Shakespeare nichts von der tyrannischen Regelmäßigkeit der französischen Bühne hatte, wucherte jene zuchtlose Genialitätssucht auf, welche sich bereits in Gerstenberg's Ugolino so verhängnißvoll ankündigte und bald darauf in den Schöpfungen der hereinbrechenden Sturm- und Drangperiode alles geordnete Maß, mit welchem die Kunst steht und fällt, wild überfluthete und unterwühlte. Lessing dagegen, trotz seines leidenschaftlichen Kampfes gegen die französische Tragik, war durchaus nicht gemeint, mit der Schale zugleich den Kern wegwerfen zu wollen; selbst dann nicht, wenn mit diesem Kern auch der Kunstgebrauch Shakespeare's in Widerspruch stand. Mit der Aeußerlichkeit der drei Einheiten, wie die Franzosen

dieselben handhabten, hatte Lessing jetzt von Grund gebrochen; für das tiefe Kunstgefühl aber, aus welchem dieses Gesetz der drei Einheiten hervorgegangen war, und für die künstlerischen Vortheile, welche es gewährte, hatte Lessing ein offenes Auge behalten, obgleich die englische Bühne sie verbannt und verschmäht hatte. Wer unbefangen genug ist, sich einzugestehen, daß der springende Scenenwechsel der Shakespeare'schen Dramen, zumal jetzt, wo dieser Scenenwechsel mit unaufhörlichen störenden Coulissenveränderungen verknüpft ist, die für jeden ächten Kunstgenuß unerläßliche Ruhe und Stetigkeit auf's empfindlichste beeinträchtigt, wird aus vollster Seele die tiefe Wendung unterschreiben, welche Lessing diesem Gesetz der drei Einheiten in der Dramaturgie giebt, wenn er im sechsundvierzigsten Stück (Bd. 7, S. 207) darauf hinweist, daß die Alten, welche nicht wie die Franzosen mit den Regeln sich nur abfanden, sondern sie wirklich beobachteten, in diesem Zwang der Einheit der Zeit und des Ortes, obgleich derselbe nicht aus dem unverbrüchlichen Wesen der Kunst selbst, sondern nur aus der Unbeweglichkeit des antiken Chors entstanden sei, doch den Anlaß gesehen hätten, »die Handlung selbst so zu simplifiziren, alles Ueberflüssige so sorgfältig von ihr abzusondern, daß sie, auf ihre wesentlichsten Bestandtheile gebracht, nichts als ein Ideal von dieser Handlung war, welches sich grade in derjenigen Form am glücklichsten ausbildete, die den wenigsten Zusatz von Umständen der Zeit und des Ortes verlangte«. Wie mußte daher ein so feines und durchgebildetes Stilgefühl von den zwar genialen, aber völlig stillosen ersten dramatischen Ausgeburten der Sturm- und Drangperiode verletzt werden! Es ist rührend zu sehen, wie Lessing, der in den glänzendsten Feldzügen seiner Dramaturgie so tapfer und unermüdlich für die Wahrheit der Natur und für die Eigenmacht des Genies gegen falschen Regelzwang gekämpft hatte, nun gegen seine eigenen Anhänger zu Felde ziehen muß, um nicht das

Richtige wieder durch verstandlose Uebertreibung gefährden zu lassen. Lessing sagt in der Schlußbetrachtung der Dramaturgie (S. 454): »Wir machten endlich die Erfahrung, daß die Tragödie noch einer ganz anderen Wirkung fähig sei, als ihr Corneille und Racine zu ertheilen vermocht; aber geblendet von diesem plötzlichen Strahl der Wahrheit prallten wir gegen den Rand eines anderen Abgrundes zurück. Den englischen Stücken fehlten zu augenscheinlich gewisse Regeln, mit welchen uns die französischen so bekannt gemacht hatten. Was schloß man daraus? Dieses: daß sich auch ohne diese Regeln der Zweck der Tragödie erreichen lasse, ja daß diese Regeln wohl gar Schuld sein könnten, wenn man ihn weniger erreiche. Und das hätte noch hingehen mögen! Aber mit diesen Regeln fing man an, alle Regeln zu vermengen und es überhaupt für Pedanterei zu erklären, dem Genie vorzuschreiben, was es thun und was es nicht thun müsse. Kurz, wir waren auf dem Punkt, uns alle Erfahrungen der vergangenen Zeit muthwillig zu verscherzen und von den Dichtern lieber zu verlangen, daß jeder die Kunst auf's neue für sich erfinden solle.« Dieser neue Kampf Lessing's zog sich noch weit über den Schluß der Dramaturgie hinaus. Lessing lieh zwar seinem Aerger über das theatralische Unwesen, wie er die falsche Shakespearemanie des jungen Dichtergeschlechts in einem Brief an seinen Bruder (Bd. 12, S. 421) nennt, nicht mehr öffentlich Worte; aber nicht blos, daß er die Dramen von Lenz und Klinger verwarf, sondern er hatte auch Lust »mit Goethe, trotz seinem Genie, worauf er so poche, anzubinden«. Wie hätte Lessing, der in der Dramaturgie (S. 107) so scharfsinnig auseinandergesetzt hatte, daß die Tragödie keine dialogisirte Geschichte sei, mit Goethe's Götz von Berlichingen zufrieden sein können? In Lessing's hinterlassenen Papieren (Bd. 11, S. 748) findet sich die Bemerkung: »Er füllt Därme mit Sand und verkauft sie für Stricke. Wer? Etwa der Dich-

ter, der den Lebenslauf eines Mannes in Dialoge bringt und das Ding für ein Drama ausschreit?« Die Anspielung auf Götz ist unverkennbar.

Berühmt sind die spottenden Worte Lessing's, welche er in der Schlußbetrachtung der Dramaturgie ausspricht: »Ich wage es, hier eine Aeußerung zu thun, mag man sie doch nehmen, wofür man will! Man nenne mir das Stück des großen Corneille, welches ich nicht besser machen wollte. Was gilt die Wette? Doch nein! ich wollte nicht gern, daß man diese Aeußerung für Prahlerei nehmen könne. Man merke also wohl, was ich hinzusetze: Ich werde es zuverlässig besser machen, und doch lange kein Corneille sein, und doch lange noch kein Meisterstück gemacht haben. Ich werde es zuverlässig besser machen und mir doch wenig darauf einbilden dürfen. Ich werde nichts gethan haben als was Jeder thun kann, der so fest an Aristoteles glaubt wie ich.« In diesen Worten ist die Grundrichtung und das letzte Ziel der Dramaturgie schlagend ausgesprochen. Lessing nahm es ganz ausdrücklich als sein Verdienst in Anspruch, den Wahn von der Regelmäßigkeit der französischen Bühne bestritten und gestürzt zu haben; aber mit der Aeußerlichkeit falscher Regel sollte nicht zugleich auch die Unverbrüchlichkeit der im Wesen der Kunst selbst liegenden Gesetze bestritten und gestürzt sein. Das Ziel der Dramaturgie war, an die Stelle der Gesetzgebung Corneille's die Gesetzgebung der Aristotelischen Poetik zu stellen; und selbst Shakespeare hat für Lessing nur insoweit Geltung, als er mit dieser Aristotelischen Gesetzgebung übereinstimmt.

Der Kritiker der Hamburger Dramaturgie wurde der Dichter der Emilia Galotti und Nathan's des Weisen.

Emilia Galotti, der Geschichte der römischen Virginia nachgebildet, gehört zu den frühesten Trauerspielplänen Lessing's. Ein erster Entwurf »Virginia« (Bd. 2, S. 472), für dessen Ent-

stehungszeit kein sicherer Anhalt gegeben ist, hält sich noch an die römische Fabel selbst. Die Anlage der Composition ist nicht klar zu erkennen; wenn aber einer der Sprechenden, Claudius, sagt, daß die stürmische Leidenschaft des Decemvir Appius aller Vorstellungen spotte und daß weiter keine Wahl frei stehe als die Wahl der besten Mittel, Virginia durch Liebkosungen in seine Arme zu bringen, so ist klar, daß dem Dichter in Claudius bereits die Gestalt Marinelli's aufdämmerte. Am 21. Januar 1758 schreibt Lessing (Bd. 12, S. 104) seinem Freund Nicolai, daß behufs des von der Bibliothek der schönen Wissenschaften ausgesetzten dramatischen Preises ein junger Tragikus an einem Trauerspiel Emilia Galotti arbeite, dessen Sujet eine bürgerliche Virginia sei. »Er hat nämlich«, fährt Lessing fort, »die Geschichte der römischen Virginia von allem Dem abgesondert, was sie für den ganzen Staat interessant machte; er hat geglaubt, daß das Schicksal einer Tochter, die von ihrem Vater umgebracht wird, dem ihre Tugend werther ist als ihr Leben, für sich tragisch genug und fähig genug sei, die ganze Seele zu erschüttern, wenn auch kein Umsturz der ganzen Staatsverfassung darauf folgt. Seine Anlage ist nur von drei Akten, und er braucht ohne Bedenken alle Freiheiten der englischen Bühne.« Darauf lange Pause. In Hamburg aber legte Lessing (Bd. 12, S. 345) auf's neue Hand an den alten Plan. Jedoch erst in Wolfenbüttel, im Herbst des Jahres 1771, gewann das Trauerspiel seine jetzige Gestalt. Am 25. Januar 1772 konnte Lessing (ebend. S. 338) seinem Bruder die Beendigung des Ganzen melden.

Noch bis auf den heutigen Tag bewährt dieses Trauerspiel seine unverwüstliche Anziehungskraft und wird sie für alle Zeit bewähren. Eine solche lebendige, naturwahre, fein individualisirende, bis in das Kleinste ausgeführte Charakterzeichnung war seit Shakespeare nicht mehr gesehen worden. Charaktere wie Mari-

nelli und die Gräfin Orsina, an Lebensfülle und packender Wahrheit von keinem späteren Dichter übertroffen, sind und bleiben die unerschöpflichen, ewig neuen Lieblingsaufgaben aller großen Charakterdarsteller; und von derselben Wahrheit und Lebendigkeit sind selbst die untergeordnetsten Nebenrollen. Eckhof, der als Odoardo den Gipfel seiner eigenthümlichen Künstlergröße erreichte, antwortete, als ihm Nicolai seine Bewunderung über das Ergreifende seiner Auffassung äußerte, wenn der Dichter so tief ins Meer der menschlichen Gesinnungen und Leidenschaften taucht, so muß der Schauspieler wohl nachtauchen, bis er ihn findet. Von der knapp epigrammatischen und doch so individuell lebenswarmen Sprache meinte schon Karl Lessing in einem Briefe an seinen Bruder (Bd. 13, S. 362), daß, wer sie nicht mit Richtigkeit und Nachdruck sprechen könne, keine Anlage zum Theater habe. Und wie rasch und unaufhaltsam ist das Fortschreiten der dramatischen Handlung! Was Schröder (vergl. F. L. W. Meyer: Friedrich Ludwig Schröder. Th. 1, S. 234) insbesondere von der Exposition der Emilia Galotti rühmte, daß sie in allen einzelnen Zügen und Worten vollendet, abgewogen und erschöpfend sei, sogleich in Handlung übertrete, Alles vorbereite, Alles anmelde und doch Nichts verrathe, das gilt von der ganzen Composition ohne Unterschied. Von Scene zu Scene steigert sich die Spannung der dramatischen Gegensätze; sorgsam motivirt und doch überraschend lebendig. Es giebt vielleicht in der ganzen deutschen dramatischen Literatur kein zweites Stück, das sich von allen die dramatische Entwicklung hemmenden und verzögernden oder, wie sich die Kunstsprache ausdrückt, von allen episch retardirenden Motiven so fern hält wie Emilia Galotti.

Es war ein ganz richtiges Gefühl, wenn die Zeitgenossen sogleich nach dem ersten Erscheinen der Emilia Galotti allgemein von »Shakespeare-Lessing« zu sprechen pflegten. Obgleich Lessing, nach den Grundsätzen seiner Dramaturgie allem Un-

ruhigen und Springenden abhold, die Einheit der Zeit so streng festhält, daß er die Handlung schon mit Tagesanbruch beginnen läßt und dabei die Unwahrscheinlichkeit nicht scheut, den Maler Conti schon am frühen Morgen bei dem Prinzen eintreten zu lassen, so mußte sich doch Allen unabweisbar das Bewußtsein aufdrängen, daß von jetzt ab mit den Ueberlieferungen der französischen Bühne für immer gebrochen sei.

Dazu der gewitterschwere politische Hintergrund. Noch nach der Vollendung seines Dramas nannte es Lessing in einem Briefe an seinen Bruder (Bd. 12, S. 348) eine »modernisirte, von allem Staatsinteresse befreite Virginia«; nichtsdestoweniger war ihm, indem er den alten Stoff auf moderne Verhältnisse übertrug und in dieser Uebertragung die vorausbestimmte Katastrophe aus verwandten Motiven ableiten mußte, seine Dichtung mit innerster Nothwendigkeit und, fast möchte man sagen, unwillkürlich der strafende Spiegel jener nichtswürdigen Gewaltthätigkeit und Verderbniß des Fürsten- und Hoflebens geworden, wie es damals noch immer namentlich in den kleineren deutschen Ländern schamlos sein freches Wesen trieb. In allen Urtheilen der Zeitgenossen erklingt diese politische Saite auf's tiefste. Ramler meinte in seiner Anzeige der Emilia Galotti in der Berliner Zeitung (abgedruckt bei Danzel-Guhrauer Th. 2, 2. Anhang. S. 4), er habe Lust, an die Spitze dieses Stücks jene königlichen Worte zu schreiben: »Jetzt, Ihr Könige, öffnet Euer Herz, Ihr, die Ihr auf Erden richtet, laßt Euch belehren!« Herder (Zur schönen Literatur und Kunst. Bd. 17, S. 246) erinnerte an das alte „Discite justitiam moniti, Lernet durch diese Mahnung, Gerechtigkeit zu üben«. Schröder (vgl. Meyer a. a. O. Bd. 1, S. 332) erzählt, daß man in Braunschweig den Prinzen und die Gräfin Orsina auf den Herzog und die Marquise Branconi deutete, und daß die Hofpartei nichts versäumte, diese Beziehungen nach Kräften zu Lessing's Nachtheil

auszubeuten. In Gotha wurde die Aufführung sogleich verboten.

Jedoch alle diese hohen Vorzüge vermögen nicht, uns über die Schwäche des Grundmotivs hinüberzuheben. In Allem, was das dramatische Machwerk betrifft, war Lessing weit vorgeschritten über den Standpunkt seines ersten bürgerlichen Trauerspiels Miß Sara Sampson; aber seine Anschauung vom Wesen des Tragischen war noch durchaus dieselbe. Auch hier wieder wie in Miß Sara Sampson nicht ein Hinabsteigen in die geheimnißvollen Tiefen thatkräftiger Leidenschaft, sondern nur die Darstellung einer mitleidswürdigen Handlung, der Zusammenstoß weiblicher Reinheit und Unschuld mit der Uebermacht boshafter Verfolgung. Auch hier daher wieder nur eine Intriguentragödie. Die Intriguentragödie aber ist ihrer innersten Natur nach vom Wesen ächter Tragik ausgeschlossen. Die Aeußerlichkeit ihrer Motivirung besagt selbst, daß sie nicht innerlich nothwendige, ewige, allgemein menschliche Kämpfe und Gegensätze darstellt, sondern nur zufällige, rein persönliche, bei gutem Willen ausgleichbare. Die Intriguentragödie muß unausbleiblich veralten; losgelöst von den Zeitbedingungen, unter denen sie entstand, hat sie für den Zuschauer, welcher in andere Verhältnisse und Stimmungen eingetreten ist, die zwingende Ueberzeugungskraft verloren, durch welche die warme Theilnahme an dem Geschick der Unterliegenden bedingt ist. Ja, es liegt die Gefahr nahe, daß, indem der tragische Untergang des Helden nur durch äußerlich angezettelte Intrigue herbeigeführt wird, das Recht als dem Unrecht oder, um in der moralisirenden Sprache des achtzehnten Jahrhunderts zu sprechen, die Tugend als dem Laster erliegend erscheint. An diesen unvermeidlichen Klippen der Intriguentragödie ist Lessing in Emilia Galotti ebenso wie in Miß Sara Sampson gescheitert.

So wenig ist der Tod Emilia's eine innere, unter allen

Umständen unabwendbare Nothwendigkeit, daß der Dichter, um diese Katastrophe zu gewinnen, nicht ohne die allerärgerlichsten Gewaltsamkeiten auskommen konnte. Oder ist es nicht gewaltsam und den reinen dichterischen Eindruck störend, wenn zuletzt ein durchaus unmotivirter und eben darum nur um so häßlicherer und die Theilnahme schwächender Makel auf Emilia und die Reinheit ihrer jungfräulichen Empfindung fällt? Emilia, von den Anfechtungen, welche sie erleidet, ergriffen, zittert vor sich selbst. Angstvoll ruft sie dem Vater zu: »Gewalt, wer kann der Gewalt nicht trotzen? Was Gewalt heißt, ist nichts; Verführung ist die wahre Gewalt. Ich habe Blut, mein Vater; so jugendliches, so warmes Blut als eine. Auch meine Sinne sind Sinne. Ich stehe für Nichts, ich bin für Nichts gut. Ich kenne das Haus Grimaldi; es ist das Haus der Freude. Eine Stunde unter den Augen der Mutter und es erhob sich so mancher Tumult in meiner Seele, den die strengsten Uebungen der Religion kaum in Wochen besänftigen konnten! Geben Sie mir, mein Vater, geben Sie mir diesen Dolch!« Und das Alles in dem Augenblick, da Appiani gemordet worden und ihre Seele für keinen anderen Gedanken und für keine andere Leidenschaft Raum haben sollte, als für den tiefsten Abscheu gegen den Prinzen! Und wie unnatürlich erscheint vollends die grause That des Vaters! Schon J. J. Engel hat in seinen noch immer sehr lesenswerthen Briefen über Emilia Galotti (Philosoph für die Welt. Stück 10—13) trefflich hervorgehoben, wie bedauerlich sich grade hier der Dichter schadete, als er die zwingende Thatsächlichkeit der Geschichte der römischen Virginia, wie sie von Livius erzählt wird, verließ und die Katastrophe, von ihren natürlichen Ursachen trennend, an eine durchaus andere Verbindung von Umständen knüpfte. Dem Vater der Virginia war es unmöglich gemacht, den Wolf statt des Lammes zu erschlagen; wo aber lag die gleiche Unausweichlichkeit für den Vater Emi-

lia's? Der Dichter selbst hat in jenen wühlenden Selbstgesprächen, welche in Odoardo kurz vor der entscheidenden That ruhelos auf- und abwogen, auf die Möglichkeit solchen Ausganges hingedeutet; und es gab kein anderes Hemmniß, dieses naturgemäße Motiv zum Austrag zu bringen, als die verfehlte Gesammtanlage des Stücks, welche nur eine Umbildung der Motive, nicht aber eine Umbildung der Katastrophe gestattete. Der Schluß der Emilia Galotti ist daher ebenso peinigend wie der Schluß der Miß Sara Sampson. Emilia wird erstochen, ihr Vater übergiebt sich den Gerichten; sie, die alle Beide nichts gefehlt und nichts verschuldet haben. Der Prinz dagegen, der Urheber all dieses Unglücks, geht frei aus; er beruhigt sein drängendes Gewissen und schreibt die Verantwortlichkeit seinem Höfling Marinelli zu. »Ist es«, sagt er, »nicht genug, daß Fürsten Menschen sind; müssen sich auch noch Teufel in ihren Freund verstellen?« Marinelli wird in die Verbannung geschickt. Wer aber steht dafür, daß er nicht sogleich wieder zurückberufen wird, sobald der Prinz seiner Hilfe zur Befriedigung ähnlicher Launen wieder bedarf? Das ist das grade Gegentheil von Dem, was der moralisirende Dichter gewollt hat, das ist der Sieg der Schuld über die Unschuld, des Verbrechens über die Tugend, das ist ein Verstoß gegen alle dichterische und sittliche Gerechtigkeit, gegen alles tragische, innerlich folgerichtige Schicksal.

Vom ersten Anbeginn erhob sich dieser Tadel, gegen dessen Unwiderleglichkeit sich nur gedankenlose Beschönigungssucht verblenden kann. Nicht blos Lessings Gegner, wie Bodmer und Sulzer (vgl. Briefwechsel der Schweizer, herausgegeben von Körte. S. 422) rügten bereits diese Motivirung der Katastrophe, daß Emilia zu schwach sei, an ihre Tugend zu glauben, sondern, wie wir aus einem Briefe Nicolai's an Lessing (Bd. 12, S. 380) erfahren, auch viele Verehrer. Seit Mauvillon, Unzer, Engel, Claudius und Herder bis auf Börne ist dieser Vorwurf in den

verschiedensten Wendungen wiederholt worden. Schiller, dessen Kabale und Liebe doch so sichtlich der Emilia Galotti nachgebildet ist, hatte nach Goethe's Bericht (Bd. 35, S. 353) in seinen späteren Jahren gegen Emilia Galotti einen entschiedenen Widerwillen. Und so verehrend Goethe selbst meist von Emilia Galotti zu sprechen pflegt, so läßt doch auch er sich zuletzt in einem Briefe an Zelter (Bd. 5, S. 425) sogar zu der schroff übertreibenden Aeußerung hinreißen, dieses Stück sei freilich einst wie die Insel Delos aus der Gottsched-Gellert-Weiße'schen Wasserfluth aufgestiegen, um eine kreißende Göttin barmherzig aufzunehmen, und habe einst das ganze junge Dichtergeschlecht erfreulich ermuthigt; auf dem jetzigen Grade der Kultur könne es aber kaum noch wirksam sein; untersuche man es genau, so hätten wir vor ihm nur den Respect wie vor einer Mumie. Es ist nicht blos das Streben nach äußerer geschichtlicher Treue, sondern das Gefühl, daß diese Dichtung nur aus ihrer eigensten Zeitatmosphäre die richtige Beleuchtung erhalte, wenn jetzt alle größeren Bühnen die Einrichtung getroffen haben, Emilia Galotti im Zeitcostüm des achtzehnten Jahrhunderts zu spielen. Und es ist ein überaus feiner Zug Dawison's, wenn er als Marinelli in dem Augenblick, da er sein Verbannungsurtheil vernimmt, trostlos erschüttert in sich zusammenbricht. Dieses stumme Spiel des Darstellers ist durchaus naturwahr, denn der Höfling, dem sein Fürst sein Gott ist, ist vernichtet, wenn die Sonne der fürstlichen Gnade erbleicht; und zugleich ist es trefflich geeignet, das Gefühl der Empörung, das über der racheheischenden Leiche Emilia's im Zuschauer aufflammt, zu läutern und zu mildern.

Zwischen Emilia Galotti und Nathan dem Weisen liegen tiefbewegte kampfvolle Jahre.

Nathan der Weise ist das dichterische Ergebniß jener großen theologischen Streitigkeiten, durch welche der alte Rufer im

Streit, wie man Lessing treffend genannt hat, auch der religiöse und philosophische Befreier der Deutschen wurde. Grade als sein Kampf mit Göze am vernichtendsten entbrannte, suchten die Braunschweiger Behörden, welche dem Wolfenbüttler Bibliothekar vorgesetzt waren, die Fortführung des Kampfes zu hindern; Lessing ließ sich nicht beugen, er gab dem Kampf nur eine andere unerwartete Wendung. Am 11. August 1778 schrieb Lessing (Bd. 12, S. 509) an seinen Bruder Karl: »Noch weiß ich nicht, was für einen Ausgang mein Handel nehmen wird; aber ich möchte gern auf einen jeden gefaßt sein. Du weißt wohl, daß man das nicht besser ist, als wenn man Geld hat soviel man braucht; und da habe ich diese Nacht einen närrischen Einfall gehabt. Ich habe vor vielen Jahren einmal ein Schauspiel entworfen, dessen Inhalt eine Art von Analogie mit meinen gegenwärtigen Streitigkeiten hat, die ich mir damals nicht träumen ließ. Ich möchte zwar nicht gern, daß der eigentliche Inhalt meines Stücks allzufrüh bekannt würde; aber doch, wenn Ihr, Du oder Moses, ihn wissen wollt, so schlagt das Decameron des Boccaccio auf: Giornata I. Nov. III. Melchisedech Giudeo. Ich glaube eine sehr interessante Episode dazu erfunden zu haben, so daß sich Alles sehr gut soll lesen lassen und ich gewiß den Theologen einen ärgeren Possen damit spielen will, als noch mit zehn Fragmenten.« Und am 6. September schrieb Lessing (ebend. S. 510) an Elise Reimarus: er wolle versuchen, ob man ihn auf seiner alten Kanzel, auf dem Theater wenigstens, noch ungestört werde predigen lassen. Mitten unter den härtesten Bedrängnissen, unter dem nachwirkenden Schmerz über den Verlust seiner trefflichen Frau, unter drückenden Nahrungssorgen und unter den unausgesetzten Angriffen erbitterter Schwarzröcke wurde die Dichtung in der unglaublich kurzen Zeit von wenig mehr als vier Monaten vollendet. Die Versification des ersten Aktes begann nach dem Bericht des erhaltenen Entwurfs (Malt-

zahn Bd. 2, S. 600) am 14. November 1778; im Mai 1779 war das Werk bereits gedruckt in den Händen der Freunde.

Man hat wohl davon gesprochen, daß dem Dichter die erste Anregung von Swift's Märchen von der Tonne gekommen sei. Swift's Märchen aber (vergl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrh. Th. 1, S. 322) behandelt nur die drei christlichen Glaubensbekenntnisse und ist ausschließlich eine satirische Verspottung ihrer kirchlichen Lehrbegriffe; Lessing's Nathan der Weise dagegen behandelt die drei geschichtlich wichtigsten Religionen und verlegt den Schwerpunkt aus dem Lehrbegriff in das sittlich werkthätige Handeln. Schon seit langer Zeit hatten die Ideen einer solchen Dichtung in Lessing gekeimt. Wie Lessing (Bd. 3, S. 126) als Jüngling in den Beiträgen zur Historie und Aufnahme des Theaters sagte, es lasse sich leicht zeigen, daß man wirklich die ernsthaftesten philosophischen Wahrheiten, ja selbst Religionsstreitigkeiten auf das Theater bringen könne und gebracht habe, so hatte er nicht nur in seinen Jugendlustspielen »Der Jude« und »Der Freigeist« bereits ähnliche Themata berührt, sondern in seiner »Rettung des Hieronymus Cardanus« (Bd. 4, S. 44) sogar schon einen Streit zwischen Heidenthum, Judenthum, Christenthum und Muhamedanismus vorgeführt, dessen straff dramatische Haltung für den Dichter des Nathan äußerst bedeutsam ist. Das erste Aufgreifen der Boccaccio'schen Erzählung fällt, wie Lessing selbst (Bd. 12, S. 514) erzählt, unmittelbar nach seiner Rückkehr von der italienischen Reise.

Es ist eine der größten Thaten des Lessing'schen Genius, mit welcher wunderbaren Kraft er aus dem tauben Gestein des überkommenen Motivs so lauteres Gold zu gewinnen wußte. Die Erzählung Boccaccio's, deren Ursprung sich bis auf einen jüdisch spanischen Dichter des elften Jahrhunderts zurückführen läßt, ist nichts als das Lob weltkluger Geistesgegenwart; eine listig gestellte Falle wird listig umgangen. Saladin, der mäch-

tige Beherrscher des Orients, legt einem reichen Juden, von welchem er Geld erpressen will, die Frage vor, welche von den drei Religionen er für die wahre halte, die jüdische, die sarazenische oder die christliche; der Jude weicht geschickt aus durch die Hinweisung auf ein sinniges Gleichniß. In einer Familie sei es alte Satzung gewesen, daß Erbschaft und Vorrang immer demjenigen Sohn zufalle, dem der Vater bei seinem Tode einen von Geschlecht zu Geschlecht fortgeerbten Ring übergebe; einst aber habe ein Vater seine drei Söhne mit so durchaus gleicher Liebe geliebt, daß er von einem tüchtigen Meister noch zwei andere Ringe anfertigen ließ, von dem ächten nicht unterscheidbar; jetzt behaupte ein jeder Sohn den ächten Ring zu besitzen, und doch könne der Streit nimmer entschieden werden. Dieses Gleichniß, welches bei Boccaccio nur Mittel war, machte Lessing zum eigensten Zweck. Und indem er in dasselbe alles Tiefste legte, was er über Religion empfand und dachte, und was eben jetzt im Gewühl seiner theologischen Streitigkeiten mit erneuter Stärke in sein Gemüthsleben getreten war, vertiefte er es zum Sinnbild seiner religiösen und philosophischen Grundanschauung, daß nicht der Glaube und der kirchliche Lehrbegriff, sondern einzig die sittliche Kraft, die Lauterkeit der Gesinnung, die werkthätige Liebe das Wesen und Leben der Religion sei. »Nathan's Gesinnung gegen alle positive Religion«, sagt Lessing im Entwurf einer beabsichtigten Vorrede (Bd. 11, S. 535), »ist von jeher die meinige gewesen. Wenn man sagen wird, dieses Stück lehre, daß es nicht erst von gestern her unter allerlei Volk Leute gegeben, die sich über alle geoffenbarte Religion hinweggesetzt hätten und doch gute Leute gewesen wären, wenn man hinzufügen wird, daß ganz sichtbar meine Absicht dahin gegangen sei, dergleichen Leute in einem weniger abscheulichen Licht darzustellen, als in welchem der christliche Pöbel sie gewöhnlich erblickt, so werde ich nicht viel dagegen einzuwenden haben.« Lessing giebt dem ächten

Ring die Wunderkraft, vor Gott und Menschen beliebt zu machen. Es ist der eigenste Kern des Gedichts, wenn der weise Richter, vor welchen die Söhne ihren Streit bringen, diesen zuruft:

„Nehmt
Die Sache völlig, wie sie liegt. Hat von
Euch Jeder seinen Ring vom Vater,
So glaube Jeder sicher seinen Ring
Den ächten! — — — Wohlan!
Es eifre Jeder seiner unbestochenen
Von Vorurtheilen freien Liebe nach!
Es strebe Jeder von Euch um die Wette
Die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag
Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmuth,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohlthun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott
Zu Hilf! Und wenn sich dann der Steine Kräfte
Bei Euren Kindes-Kindeskindern äußern,
So lad ich über tausend tausend Jahre
Sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird
Ein weisrer Mann auf diesem Stuhle sitzen
Als ich und sprechen! —"

Wegen dieses tiefen und reinen Gedankengehalts hat man daher mit Recht Nathan den Weisen den dichterischen Abschluß der großen Aufklärungskämpfe und neben Goethe's Faust die eigenthümlichste deutsche Dichtung genannt. Es ist das hohe Lied von der Herrlichkeit der frei in sich selbst ruhenden Menschennatur, der Triumphgesang über die Erlösung des Geistes aus den Banden des Buchstabens, die lichte Botschaft der befreienden Toleranz- und Humanitätsidee. Die warme sonnenhelle Stimmung, welche über diesem Gedicht liegt, führte den Dichter mit derselben inneren Nöthigung zur weihevollen Erhebung rhythmischer Darstellung, mit welcher gleichzeitig auch Goethe von dem ersten in Prosa geschriebenen Entwurf seiner Iphigia zum Rhythmus geführt wurde. Mit Nathan trat Lessing aus dem bürgerlichen Trauerspiel in die Tragödie des hohen Stils.

Lessing kannte die Schwierigkeiten, welche ein so vorwiegend gedankenhafter Inhalt fast unüberwindlich der dichterischen Be-

handlung entgegenstellt. »Wenn man sagen wird«, bemerkte Lessing in jenem Entwurf einer Vorrede, »daß ein Stück von so eigener Tendenz nicht reich genug an eigener Schönheit sei, so werde ich schweigen, aber mich nicht schämen; ich bin mir eines Zieles bewußt, unter dem man auch noch viel weiter mit Ehren bleiben kann.«

Für Dichtungen, welche das kühne Wagniß unternehmen, nicht vom sinnlichen Einzelleben auszugehen und dieses zu allgemeingiltiger Idealität zu steigern, sondern umgekehrt für reine, aus Begriffen entstandene Gedanken erst nachträglich sinnliche Verkörperung zu suchen, ist es die entscheidende Lebensfrage, ob und inwieweit es ihnen gelingt, die Welt des Kopfes in eine Welt des Herzens, die Welt des beschaulichen Denkens in eine Welt des Willens und der Gesinnung zu verwandeln; Gehalt und Gestalt müssen so innig und naturnothwendig in einander verwachsen, daß der blos gedankenhafte Ursprung und Zweck in der Macht und dem Zauber der sinnlichen Lebensfülle völlig aufgeht. Das höchste Meisterwerk dieser geheimnißvollen Wandlung ist der erste Theil des Goethe'schen Faust, während der zweite Theil, das Werk des unvermögenden Alters, zugleich der sprechendste Beweis ist, wie selbst der tiefste Gehalt ohne dichterische Wirkung bleibt, wenn ihm die zwingende Thatsächlichkeit warmblütigen Lebens fehlt.

Wie also steht es in Nathan um die Charakterzeichnung, wie um die dramatische Handlung?

Die Charaktere zerfallen in zwei Gruppen. Die einen sind die Träger und Vertreter der freien Humanitätsreligion, die anderen die Bekenner der kirchlichen Offenbarungslehre. An der Spitze der ersten Gruppe steht Nathan, der Grund- und Eckstein der ganzen Dichtung. Er ist der ächte und rechte Mensch, das Urbild der höchsten, harmonisch in sich abgeschlossenen Lebensweisheit. Durch die harte Schule leidvoller Erfahrung hat sich Nathan zu einer Tiefe und Freiheit des Denkens, zu einer heiteren Milde der Gesinnung und zu einer lauteren

und unerschütterlichen Seelengröße hindurchgerungen, welche das Einzelne und Vergängliche immer nur unter dem Spiegel der allgemeinen und ewigen Weltordnung betrachtet, welche unter dem Druck trennender Religionsunterschiede nur um so wärmer und inniger auf das unzerreißbar einende Band des rein und einfach Menschlichen dringt, welche gegen sich selbst die strengste Selbstverleugnung und darum gegen die Mitmenschen die unablässige Ausübung werkthätiger Liebe ist. Und neben Nathan steht Recha, als die weibliche Spiegelung derselben Anschauung und Gesinnung. Sie besitzt naiv, was bei Nathan bewußter Bildungsgewinn ist; unter Nathan's Leitung erwachsen, ist ihr die große Lehre, daß Ergebenheit in Gott von unserem Wähnen über Gott so ganz und gar nicht abhängt, die reine und klare Luft, in welcher sie von Jugend auf gelebt und gewebt hat. Leicht erregbar kann sie wohl auf Augenblicke den Einflüsterungen fremder Bekehrungsversuche Gehör geben oder sich durch mächtig eingreifende Ereignisse wie durch ihre wundergleiche Errettung aus drohendem Feuertod zu mädchenhafter Schwärmerei und Wundergläubigkeit hinreißen lassen; aber im tiefsten Grund steht ihr Wesen unbeirrbar fest; sie ist, wie Lessing im Entwurf (Maltzahn. Bd. 2, S. 600) ihr Bild treffend bezeichnet, »ein unschuldiges Mädchen ohne alle geoffenbarte Religion, aber voll Gefühl des Guten und voll Furcht vor Gott.« Die Zeichnung Saladin's und Sittah's ist nur in Umrissen gehalten; aber alle Züge sind darauf berechnet, zu zeigen, daß sie im Menschen nur das Menschliche achten. Dem Juden Nathan und dem christlichen Tempelherrn erschließen sie sich mit gleicher Liebe; »ich habe nie verlangt, daß allen Bäumen Eine Rinde wachse« ist der Wahlspruch Saladin's; bitter klagt Sittah, daß der Stolz der Christen sei, Christen, nicht Menschen zu sein, daß nicht Christi Tugend, sondern nur Christi Name verbreitet werde.« Und ebenso gehört Al Hafi, »der milde, gute, edle« Derwisch, in

diese Reihe. Obgleich nur episodisch behandelt und frühzeitig aus der dramatischen Verwicklung entlassen, ist er doch offenbar dazu bestimmt, die segensreiche Werkthätigkeit Nathan's nur um so heller ins Licht zu stellen; Nathan's Weg liegt im offenen Kampf mit dem Leben, Alhafi's Weg in der weltverachtenden Zurückgezogenheit stiller Beschaulichkeit; »am Ganges, am Ganges nur giebt's Menschen, der wahre Bettler ist doch einzig und allein der wahre König!« Die Charaktere der zweiten Gruppe sind nach den verschiedenen Richtungen gemodelt, welche Lessing im kirchlichen Gemeindeleben täglich vor Augen sah. Nur vier Personen, aber eine jede ein Typus. An der Spitze dieser zweiten Gruppe, so recht der Widerpart des weisen Nathan, steht der »dicke, rothe, freundliche« Patriarch, der Mann der Hierarchie und des pfäffischen Fanatismus. Dem Sultan, dem er sich äußerlich unterwürfig zeigt, sinnt er Mord und Verrath, ein Bubenstück vor Menschen ist nicht auch ein Bubenstück vor Gott; den Juden Nathan will er verbrennen, denn es wäre besser, das verlassene Christenkind wäre im Elend umgekommen, als daß es im Hause des Juden erzogen wird; »mich treibt der Eifer Gottes lediglich, was ich zu viel thu, thu ich ihm.« Sodann Daja, die gute aber befangene Christenseele, die an Nathan und Recha mit treuer Liebe hängt und die es doch in ihrem christlichen Hochmuth nicht verwinden kann, daß sie im Hause des Juden lebt; im stolzen Wahn, den einzig wahren Weg zu Gott zu wissen, hält sie es für ihre heiligste Pflicht, Jeden, der dieses Wegs verfehlt, darauf zu lenken. Und wer kann im Templer, in dem hochherzigen muthvollen Jüngling, den die Religionskriege gelehrt haben, daß es nichts als fromme Raserei sei, seinen Gott als den vermeintlich besten eigensüchtig der ganzen Welt aufdrängen wollen, und der doch, sobald er dem Juden gegenübersteht, seinen Glaubensdünkel engherzig hervorkehrt und in der Meinung, der Jude wolle der Kirche ein Christenkind abwendig machen, in augen-

blicklicher Wallung sogar die Hilfe des Patriarchen nicht verschmäht, eine Hinweisung auf jene rationalistische Halbheit verkennen, welche zwar mit den Satzungen der strengen Kirchenlehre gebrochen hat, nichtsdestoweniger aber nicht frei ist von den Ketten, deren sie spottet? Mitten aus diesen Trübungen und Irrungen erhebt sich herzgewinnend die Gestalt des Klosterbruders, in seiner frommen Einfalt die schönste Verklärung schlichter Gläubigkeit; alle pfäffischen Ränke scharf durchschauend, in unverdorbener Natürlichkeit mit derselben thätigen Menschenliebe waltend wie Nathan auf der Höhe der Bildung. Diese Verbindung und Gegenüberstellung Nathan's und des Klosterbruders ist ein Meisterzug Lessing's.

Es heißt die Grundidee dieser Dichtung völlig verkennen, wenn man dem Dichter vorwirft, daß er dem schwarzen Bilde des christlichen Patriarchen nicht auch aus dem Islam und Judenthum gleiche Bilder pfäffischer Herrschsucht und Unduldsamkeit an die Seite gestellt habe. Es handelte sich nicht um die Darlegung der drei verschiedenen Religionen, sondern einzig und allein um den einfachen Satz, daß der Christ nicht schon darum, weil er Christ ist, besser als Andere sei; über den äußeren Religionsformen steht das unverrückbare ewige Sittengesetz, in dessen Bethätigung alle Menschen ohne Unterschied mit einander wetteifern sollen. Und nicht minder unstatthaft ist der Vorwurf, das Gedicht sei nicht vollkräftig in die geschichtliche Treue eingegangen. Genug, daß das Zeitalter der Kreuzzüge geschichtlich nachweisbar für ähnliche Stimmungen und Ansichten ungezwungene Vergleichungspunkte bot; auch die Welt des Goethe'schen Faust ist nicht die Welt des alten Volksbuches. Genug, wenn diese Charaktere nicht als leblose rhetorische Masken erscheinen, sondern in der That die überzeugende Kraft und Lebenswärme naturwüchsiger und selbständiger Persönlichkeiten haben. Und grade nach dieser Seite hin hat Lessing seinen spröden Stoff

mit wahrhaft überraschender Meisterschaft bewältigt. Börne's bekanntes Wort, Hamlet sei nicht das bewunderungswürdigste Werk Shakespeare's, aber Shakespeare sei am bewunderungswürdigsten im Hamlet, findet hier seine vollste Anwendung. Besonders farbensatt ist die Hauptgestalt Nathan's durchgebildet. Es ist die Schuld des Schauspielers, nicht die Schuld des Dichters, wenn sich in dieses hehre Bild etwas falsch Predigerhaftes mischt; mit der feinsten Kunst der Motivirung hat der Dichter überall dafür gesorgt, in Nathan das volle Gleichgewicht von Kopf und Herz darzustellen und die Fülle seiner Weisheit aus der Fülle seines warmen Gemüthslebens abzuleiten. Nathan ist in seiner Urbildlichkeit von einer Schärfe und Wahrheit der Individualisirung, daß sogar die Züge seiner jüdischen Stammeseigenthümlichkeit zwar gemildert, aber nicht verwischt sind.

Anders stellt sich das Urtheil über den Gang der dramatischen Handlung. Hier rächte es sich, daß Lessing, uneingedenk des goldenen Ausspruchs der Aristotelischen Dichtlehre (Cap. 6), welchen er selbst in der Dramaturgie (S. 170) so scharf betont hatte, daß der Grundbestandtheil und die Seele der Tragödie einzig die Handlung, die in sich nothwendige und folgerichtige Verknüpfung der Begebenheiten sei, und daß nur durch diese die Charaktere ihr Dasein und ihre Wesensentfaltung erhalten, den umgekehrten Weg eingeschlagen und zu der bereits vorhandenen Idee und den aus diesen entwickelten Charakteren erst nachträglich, um seinen eigenen Ausdruck zu wiederholen, eine »interessante Episode« erfunden hatte. Aeußerlich und episodenhaft ist die Handlung geblieben. Die Idee der allgemeinen Menschenverbrüderung oder, wie Lessing sich in seinen gleichzeitigen Freimaurergesprächen ausdrückt, das durch die Unterschiede und Trennungen der verschiedenen Völker, Religionen und Stände verdunkelte und verkommene Bewußtsein des Alles umschlingenden Einheitsbandes, wenn auch an sich noch so wahr und hoch-

herzig, war in ihrer überquellenden Allgemeinheit dramatisch unerfaßbar. Indem Lessing sie nichtsdestoweniger in die strenge Geschlossenheit der dramatischen, zumal der tragischen Kunstform zwängte, sah er sich auf den verfänglichen Ausweg gewiesen, dieser allgemeinen Menschheitsidee das unwirksame Miniaturbild einer über alle Unterschiede und Trennungen der Völker, Religionen und Stände übergreifenden Familieneinheit unterzuschieben. Keine Kunst hat vermocht, diese Unangemessenheit des Inhalts und seiner sinnlichen Erscheinung aufzuheben oder auch nur zu verdecken. Der schönheitsvolle Tempel hat nur ein ärmliches Nothdach, der hohe Stil fällt in die Genrebildlichkeit des Familiendramas. Und weil die Fabel der Handlung nur eine äußerlich aufgezwängte, nicht eine aus der treibenden Kraft und Nothwendigkeit der Idee und der Charaktere selbst entspringende ist, ist auch die Motivirung, die in Allem, was die Zeichnung der Charaktere betrifft, die höchste Bewunderung verdient, in Allem, was sich auf die Fortführung und den Abschluß der Handlung bezieht, von verletzender Willkür und Lockerheit. Aus dem Gebiet der Intriguentragödie, in welchem sich Miß Sara Sampson und Emilia Galotti bewegten, sind wir herausgetreten; ein um so breiterer Raum aber ist dem nicht minder bedenklichen Spiel des Zufalls gestattet. Das böse Gewissen dieser Aeußerlichkeit war es, welches Lessing, der in seiner Kunstlehre doch so scharf auf reine Gattungen drang, bestimmt hat, Nathan den Weisen nicht als Tragödie, sondern nur als dramatisches Gedicht zu bezeichnen. Und Schiller hatte denselben Mangel im Auge, als er in seiner Abhandlung über naive und sentimentale Dichtung (Bd. 12, S. 209) die Bemerkung aussprach, ohne sehr wesentliche Veränderungen würde es kaum möglich gewesen sein, dieses dramatische Gedicht in eine gute Tragödie umzuschaffen, aber mit zufälligen Veränderungen möchte es eine gute Komödie abgegeben haben. B. Auerbach hat in einer lesenswerthen Ab-

handlung über Nathan den Weisen (Gesammelte Schriften. 1858. Bd. 19, S. 205 ff.) den Versuch gemacht, Lessing gegen diese Einwürfe zu rechtfertigen. Er leugnet nicht das Unbefriedigende des Schlusses und die vielen Unwahrscheinlichkeiten und Gewaltsamkeiten der Motivirung, aber er behauptet sie als durch die gewählte Kunstform selbst bedingt und gefordert, indem er für diese Dichtung den Namen und das Vorrecht eines phantastischen Märchenspiels in Anspruch nimmt. Aber wird durch diese Entschuldigung die Anklage nicht um so schärfer? Weder die Erzählung Boccaccio's noch die dramatische Fabel Lessing's können unter den Gesichtspunkt der Märchendichtung gestellt werden. Beide Erfindungen fußen auf streng thatsächlichem, naturwirklichem Boden.

Nathan der Weise war die letzte dramatische Schöpfung Lessing's. Lessing erzählt in seinen Briefen von der Absicht, zum Nathan ein Nachspiel »Der Derwisch« zu dichten, in welchem er die Gestalt Al Hafi's und mit ihr den Faden des Stücks auf eine neue Art wieder aufnehmen und zu Ende bringen wollte. Ja, am 25. Mai 1779 schreibt er sogar an Elise Reimarus, er arbeite an einem »frommen Samariter, einem Trauerspiel von fünf Aufzügen, nach der Erfindung des Herrn Jesu Christi«, in welchem der Levit und der Priester eine gar brillante Rolle spielen würden. Schwerlich waren diese Pläne mehr als erste flüchtige Gedanken. Dürfen wir aus der episodischen Gestalt Al Hafi's einen Schluß auf ein Stück ziehen, dessen Hauptgestalt Al Hafi gewesen wäre, so ist wahrscheinlich, daß dieses Stück der Träger jener großen Ideen werden sollte, welche Lessing später in seinen Freimaurergesprächen vortrug. Das Religionsdrama hätte ein politisches Seitenstück erhalten. Doch fehlen über Idee und Compositionsweise alle Andeutungen.

Was war durch Lessing für das deutsche Drama Großes und Gewaltiges geschehen!

Mensch sprach wieder zu Mensch. Die Stoffe waren aus der unmittelbarsten Gegenwart und Wirklichkeit geschöpft. In jeder Familie konnte sich die Tragödie Miß Sara Sampson's ereignen; viele verdiente Offiziere theilten damals das Schicksal Tellheim's; die Verwicklungen in Emilia Galotti waren ein treuer Spiegel deutschen Fürstenlebens vor der französischen Revolution; Nathan der Weise war das Evangelium der Liebe und Duldung, das der innerste Kern des gesammten Zeitalters war. Und noch wunderbarer und genialer war der tiefe Griff der Charakterzeichnung. Nicht mehr das starr Schematische, zu welchem der französische Klassizismus die ruhige Einfachheit und Großheit der antik-plastischen Tragik verzerrt hatte, sondern das volle Hineintreten in jene verwickelten, in sich getheilten und von den mannichfachsten, einander oft widersprechenden Zwecken und Stimmungen getragenen Charaktere, in welchen die moderne Tragödie, wie sie ihren ersten und für alle Folgezeit vorbildlichen Ausdruck in Shakespeare gefunden hat, immer ihre tiefsten Motive und Wirkungen suchen muß, weil in dieser Verschiedenheit der Lebens- und Charakterentfaltung die Grundverschiedenheit des Antiken und Modernen überhaupt liegt. Von welcher frischen Naturwirklichkeit ist bereits Mellefont, von welcher dämonisch ergreifenden Kraft ist Marwood, ist die Gräfin Orsina, ist Marinelli, von welcher erquickend schönheitsvollen Heiterkeit ist Nathan; Charaktere, an welche man immer denken sollte, wenn man jenes bescheidene Wort Lessing's, daß er kein Dichter sei, gedankenlos nachsprechen hört! Dazu die Strenge der Motivirung, die Raschheit der Handlung, der scharfe, geistreiche und doch so lebenswahre Dialog! Die Wirkung war eine so großartige und mächtige, daß fortan die Zwingherrschaft der verzopften französischen Renaissancetragödie für immer geschwunden war, ja daß sogar schon nach wenigen Jahrzehnten Goethe und Schiller sich gedrungen fühlten, gegen die wilden Uebertreibungen

und Ueberstürzungen, zu welchen die Shakespearemanie ihrer eigenen Jugend die künstlerische Richtung und Einsicht Lessing's gemißbraucht hatte, wieder an das Maßvolle der französischen Bühne zu erinnern, ohne befürchten zu dürfen, daß mit dem unvergänglich Schönen derselben zugleich auch ihre Unnatur und Verkehrtheit wiederkehre.

Und auch für unsere Schauspielkunst wurde Lessing schöpferisch und zielzeigend; nicht blos durch die feinen und sachkundigen Fingerzeige, welche alle seine dramaturgischen Zeitschriften auch dem darstellenden Künstler boten, sondern weit mehr noch durch die lebensvollen Aufgaben, welche seine Dichtungen an den Darsteller stellten. »Von nun an war der Schauspieler«, wie Eduard Devrient in der Geschichte der deutschen Schauspielkunst (Bd. 2, S. 126) so schön sagt, »von allem Herkömmlichen, von allen Kunstmustern unmittelbar wieder an die Natur gewiesen; er hatte Menschen, er hatte Leidenschaften, Schwächen und Tugenden darzustellen, Gedanken und Empfindungen auszusprechen, wie er sie kannte, wie er sie im eigenen Leben fand; die Geschichte des deutschen Herzens war Gegenstand seiner Kunst geworden; er brauchte die Natur nicht mehr durch ein französisch geschliffenes Glas zu betrachten, er sah ihr grade ins Auge; frei aus der bewegten Brust durfte der Schauspieler in deutscher Weise zum deutschen Zuhörer reden.« Lessing ist auch der Vater unserer Eckhof und Schröder.

Dennoch hat die dramatische That Lessing's noch eine sehr bedeutende und verhängnißvolle Schranke.

Im Lustspiel hat Lessing das Höchste erreicht; im Trauerspiel steht er nicht auf gleicher Höhe. Die Schranke Lessing's ist, daß er die tiefe Bedeutung, welche in der modernen Tragödie der Begriff der tragischen Schuld hat, nicht fühlte, nicht kannte.

So groß die Bewunderung Lessing's für Shakespeare war und so unsterbliche Verdienste Lessing sich um die erste durch-

greifende Einführung Shakespeare's in Deutschland erworben hat, in das innerste Compositionsgeheimniß Shakespeare's ist Lessing doch niemals gedrungen. Dieses eigenste Compositionsgeheimniß Shakespeare's besteht darin, daß er, aus dem vertieften Freiheitsgefühl der modernen protestantischen Weltanschauung erwachsen, durchweg mit allen überweltlichen Schicksalsmotiven, an welchen die antike Tragödie nach Maßgabe des antiken Schicksalsglaubens so reich ist, auf's schärfste gebrochen hat und den tragischen Untergang des Helden immer nur als die naturnothwendige und unabwendbare Folge seiner tragischen Schuld behandelt und darstellt. Wir nennen die Shakespeare'sche Tragödie Charaktertragödie, weil in ihr Jeder seines Glückes Schmied ist, weil die Katastrophe immer nur aus der Schuld quillt, welche der Held mit seiner eigenwilligen, wenn auch aus den edelsten und berechtigtsten Beweggründen entspringenden Auflehnung und Ueberhebung gegen die Gesetze und Bedingungen der allgemeinen sittlichen Weltordnung auf sich geladen hat. Dieses innerste Wesen der Shakespeare'schen Charaktertragödie und deren tiefen Gegensatz gegen die antike Tragödie hat sich Lessing niemals zum Bewußtsein gebracht. Lessing hat Shakespeare immer nur in seinem Gegensatz gegen den französischen Klassizismus, nie in seiner eigensten Größe und epochemachenden Bedeutung betrachtet. Weil Lessing die antike Tragödie und die Tragödie Shakespeare's in gleichem Abstand von dem Zopf des französischen Klassizismus erblickte, meinte er nun auch beide Arten der Tragik unter sich selbst übereinstimmend. Er erkannte nicht, daß die volksthümliche moderne Tragödie in der Art ihrer Motivirung durch die weite Kluft der antiken und modernen Weltanschauung auf das bestimmteste von der antiken Tragödie getrennt sei.

Lessing's Ansicht von der Natur der tragischen Schuld war die einseitig Aristotelische.

Aristoteles, der Theoretiker der antiken Tragödie, fordert

zwar auch eine Schuld, sogar eine bedeutende; aber nicht in jenem tieferen Sinn, daß sie Grund und Hebel der gesammten tragischen Handlung sei, sondern nur als ein unverbrüchliches Bestandtheil der dramatischen Charakterzeichnung. Das dreizehnte Capitel der Poetik, welches diesen Begriff entwickelt, wirft die Frage auf, wie die Natur des tragischen Schicksalswechsels beschaffen sein müsse. Zu diesem Behuf untersucht es zunächst, welche Fälle für die Tragödie unpassend und also von ihr auszuschließen seien. Die Antwort lautet, daß, da die eigenthümliche Art der Tragödie darin bestehe, mitleidenswerthe und furchtbare Ereignisse darzustellen, es erstens unstatthaft sei, vollendet tugendhafte Männer als aus Glück in Unglück gerathend darzustellen, denn dies sei nicht mitleid- und furchterregend, sondern gräßlich und entsetzlich; zweitens sei es unstatthaft, lasterhafte Männer als aus Unglück in Glück gerathend darzustellen, denn dies sei das Untragischste von Allem, es errege nicht nur nicht unser Mitleid und unsere Furcht, sondern nicht einmal unsere allgemeine menschliche Theilnahme; und endlich drittens sei es unstatthaft, lasterhafte und durchaus schlechte Männer als aus Glück in Unglück gerathend darzustellen, denn spreche hier zwar unsere menschliche Theilnahme, so spreche doch weder unser Mitleid, das sich nur dem unverdient Unglücklichen, noch unsere Furcht, die sich nur einem uns Aehnlichen zuwende. Und aus diesen Verneinungen zieht Aristoteles den Schluß, daß, wenn weder der durchaus Tugendhafte noch der durchaus Lasterhafte ein passender tragischer Held sei, nur der zwischen Beiden in der Mitte Stehende übrigbleibe. Der tragische Held müsse an sich groß und edel, aber doch mit irgendeiner Schuld (ἁμαρτία) behaftet sein; denn ohne eine solche ἁμαρτία wäre der Umschlag vom Glück zum Unglück nur ein μιαρόν, d. h. wäre der Eindruck seines Leidens nur marternd und peinigend. Die ἁμαρτία der Aristotelischen Poetik ist also nur ein Vergehen, nur eine

Verirrung, ein Fehltritt; einzig deshalb gefordert, weil die Tragödie nur mittlere und gemischte Charaktere brauchen kann, damit der Zuschauer in deren Geschick sich selbst erkenne, mit ihnen leide und in diesem Mitgefühl von der Furcht erschüttert werde, es könne ihm Gleiches begegnen. Nirgends findet sich bei Aristoteles eine Spur von jener tieferen Wendung, die Katastrophe aus dieser Schuld selbst wie die Wirkung aus der Ursache ableiten zu wollen. Hätte Aristoteles den Begriff der tragischen Schuld in diesem tieferen Sinn gekannt und anerkannt, wie hätte er dann den Eindruck der Tragödie auf den Zuschauer in seiner berühmten Definition derselben (Cap. 6, 2) blos auf die durch Erregung von Mitleid und Furcht bewirkte Reinigung und Läuterung der Gemüthsbewegungen dieser Art, auf die *κάθαρσις τῶν τοιούτων παθημάτων* (vgl. L. Spengel in den Abhandlungen der Bairischen Akademie der Wissenschaften. 1860. Bd. 9, Abth. 1, S. 381) beschränken können? Er würde die sittliche Versöhnung und Erhebung, die im Untergang des Schuldigen liegt, bestimmter und nachdrücklicher betont haben; und zwar um so mehr, je offener seine Absicht war, der engherzigen Ansicht Plato's, als wirke die Tragödie verweichlichend und entsittlichend, mit seiner Lehre entgegenzutreten.

Gleich Aristoteles kennt auch Lessing die tragische Schuld immer nur als Gegenmittel und Abwehr des Gräßlichen und Schrecklichen, nur als beiherspielendes Verschulden, nur als Fehltritt. Daher auch bei Lessing nirgends die leiseste Spur von der Einsicht in die Nothwendigkeit der festen und ursächlichen Verbindung von Schuld und Katastrophe. Zwar scheint es, als sei Lessing in jenem denkwürdigen Briefwechsel, welchen er in ringender Jugendzeit monatelang mit Moses Mendelssohn und Nicolai über das Wesen der Tragödie führte, einmal dem tieferen Schuldbegriff der modernen Tragödie nahegekommen. Am 18. December 1756 (Bd. 12, S. 67) schreibt er an Mendels-

sohn: »Warum diese ἁμαρτία, wie sie Aristoteles nennt? Etwa, weil der tragische Held ohne sie vollkommen sein würde und das Unglück eines vollkommenen Menschen Abscheu erweckt? Ich glaube, die einzig richtige Ursache gefunden zu haben; sie ist diese: weil ohne den Fehler, der das Unglück über ihn zieht, sein Charakter und sein Unglück kein Ganzes ausmachen würden, weil das eine in dem anderen nicht gegründet wäre und wir jedes von diesen zwei Stücken besonders denken würden.« Allein diese aufblitzende Ahnung des richtigen Sachverhältnisses blieb bei Lessing ohne alle Folge und Durchbildung. Nicht nur, daß die Beispiele, welche Lessing in jenem Briefe anführt, noch höchst verworren, und zum Theil sogar völlig ungehörig sind; sondern, was das Seltsamste ist, Lessing hat sich später nie wieder dieses keimkräftigen Gedankens erinnert. Selbst bei solchen Gelegenheiten nicht, wo in der wissenschaftlichen Begründung und Anwendung desselben das letzte lösende Wort lag. Wenn Corneille die untragische Wirkung seines Polyeucte mit dem Einwurf vertheidigt, »daß es sich zuweilen zutragen könne, daß ein sehr tugendhafter Mann verfolgt wird und auf Befehl eines Anderen umkommt, der nicht lasterhaft genug ist, unseren Unwillen allzusehr zu verdienen, indem er in der Verfolgung, die er wider den Tugendhaften betreibt, mehr Schwachheit als Bosheit zeigt«, so rügt Lessing nicht, daß in einem solchen Fall die tragische Nothwendigkeit und also auch die tragische Erhebung fehle, sondern (Bd. 7, S. 369) er sagt nur, »daß der Gedanke, es könne Menschen geben, die ohne alles Verschulden unglücklich werden, schon an und für sich selbst so gräßlich sei, daß ihn die Heiden so weit als möglich zu entfernen gesucht hätten; und wir wollten ihn nähren und durch Schauspiele bestätigen, wir, die wir durch Religion und Vernunft von der Unrichtigkeit und Gotteslästerlichkeit desselben überzeugt seien?«

Einzig aus diesem Mangel an Einsicht in die veränderte

Stellung und Bedeutung der tragischen Schuld in der antiken und modernen Tragödie ist die überraschende Thatsache zu erklären, daß Lessing in jenen tiefsinnigen allgemeinen theoretischen Erörterungen des zweiten Theils der Dramaturgie, welche kein neuerer Aesthetiker unternehmen würde und unternehmen könnte, ohne immer und immer wieder auf Shakespeare hinzuweisen, niemals das Bedürfniß empfunden hat, die Haupttragödien Shakespeare's einer ähnlich eingehenden Betrachtung und Zergliederung zu unterwerfen, wie er in den Beiträgen zur Historie und Aufnahme des Theaters die Gefangenen von Plautus und in der Theatralischen Bibliothek sogar einige sehr mittelmäßige Trauerspiele der römischen Kaiserzeit betrachtet und zergliedert hatte.

Daher jenes tastende Hinübergreifen nach antikisirenden Schicksalsmotiven; daher auch das unkünstlerische Festhalten an der Aeußerlichkeit der Intriguentragödie in Miß Sara Sampson und Emilia Galotti; daher auch das lose Gefüge der Composition in Nathan dem Weisen. Dem Dichter, dem der tragische Hintergrund des antiken Schicksals fehlte, und der sich doch ebensowenig zum Bewußtsein erhoben hatte, daß die moderne Tragödie dafür des Schicksals Sterne in der eigenen Brust zu suchen habe, war keine andere Art der tragischen Verwicklung zugänglich als die Verwicklung der Intrigue oder des Zufalls. War doch schon Euripides, welcher, losgelöst von den bindenden Glaubensvorstellungen der Volksreligion, in ähnlichen schwankenden Mittelzuständen lebte, mehrfach denselben Fehlern anheimgefallen.

Und daher auch in Lessing noch jener störende Beigeschmack moralisirender Endzwecke, von welchen sich Keiner erlösen kann, dem die Tragödie nichts als die Darstellung einer rührenden und mitleidswürdigen Handlung ist. Allerdings ist der Verfasser der Dramaturgie zu künstlerisch feinfühlig, als daß er Zweck und Wirkung der Tragödie (Bd. 7, S. 158) in eine ganz bestimmte einzelne moralische Lehre und Nutzanwendung setzen möchte, ja

er meint (S. 148) sogar einmal übereifrig, dem dramatischen Dichter sei es gleichgültig, ob sich aus seiner Fabel eine allgemeine Lehre folgern lasse oder nicht; aber im innersten Kern ist doch auch ihm jene Reinigung der Leidenschaften, von welcher Aristoteles spricht, nicht die befreiende und versöhnende Erhebung, welche aus dem Anschauen des Sieges der unverrückbaren sittlichen und vernünftigen Weltordnung quillt, sondern nur (S. 352) die Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten. In dieser Betrachtungsweise zeigt sich dasselbe moralisirende Zöpfchen, das Lessing in den Nacken schlug, als er (Bd. 12, S. 420) für Goethe's Werther ein lehrhaftes Schlußcapitel, je cynischer, desto besser, verlangte.

Es war ein wichtiger und nothwendiger Fortschritt über Lessing hinaus, als endlich auch in Deutschland jene tiefere Erfassung der tragischen Schuld als des Urgrundes aller tragischen Verwicklung und Versöhnung erwachte, welche die Charaktertragödie im Sinn Shakespeare's als die einzig berechtigte Kunstform moderner Tragik begriff und verwirklichte.

Auch kein Anderer unter den Zeitgenossen Lessing's hatte für diese wesentlichste Seite Shakespeare's ein Auge. Weder Wieland, der erste deutsche Uebersetzer Shakespeare's, noch Gerstenberg, dessen »Etwas über Shakespeare« in den Briefen über Merkwürdigkeiten der Literatur (Vermischte Schriften. Bd. 3, S. 251) das Beste ist, was neben Lessing damals in Deutschland über Shakespeare geschrieben wurde, noch selbst Herder.

Erst Goethe und Schiller haben das Wesen der Shakespeare'schen Tragödie wiedergefunden.

b. Lessing's Laokoon.

Genau zu derselben Zeit, als Lessing seine Miß Sara Sampson schrieb und mit dieser ersten Einführung des bürgerlichen Trauerspiels in Deutschland bereits auf's wirksamste die Schranken der französischen Tragik durchbrach, hatte Lessing's großer Zeitgenosse, Johann Joachim Winckelmann, in seiner ersten Schrift, in den »Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst« auch im Gebiet der bildenden Künste den Ausschweifungen der Rococcokunst auf das entschiedenste den Krieg angekündigt. Der einzige Weg, groß, ja, wenn möglich, unnachahmlich zu werden, sei die Nachahmung der Alten, derselbe Weg, welchen einst auch Michel Angelo, Rafael und Poussin eingeschlagen.

Vor dem letzten Ziel aber war Winckelmann dennoch stehen geblieben. Die Unnatur und freche Leidenschaftlichkeit der verwilderten Formengebung hatte er bekämpft und in dieser wieder die Idee des hohen Stils, die Empfindung für edle Einfalt und stille Größe erweckt; aber an der herrschenden Compositionsweise, namentlich an der verderblichsten Verirrung derselben, an dem eitlen und hohlen Allegorienwesen, an der überwuchernden Personification allgemeiner und abgezogener Begriffe hatte er keinen Anstoß genommen. Ja, erwachsen in der Aesthetik Bodmer's und Breitinger's und in der Schule Oeser's, eines der allerärgsten Allegoristen, hatte Winckelmann derselben sogar auf's wärmste das Wort geredet. Es scheint nicht widersprechend, meint Winckelmann in jener ersten Schrift, daß die Malerei ebensoweite Grenzen haben könne als die Dichtkunst, und daß es folglich

dem Maler möglich sei, dem Dichter zu folgen, so wie es die Musik zu thun im Stande ist. Auch nachdem Winckelmann sein großartiges Werk der alten Kunstgeschichte vollendet hatte, schrieb er noch eine besondere Anweisung zum geschickten Allegorisiren.

Dieser Hang der bildenden Kunst zur Allegorie war nur das entsprechende Gegenstück des Hanges der Dichtkunst zur beschreibenden Malerei, welcher nach dem Vorbild Pope's und Thomson's soeben auch in Deutschland durch Haller und Brockes, Kleist und Geßner eine fast ausschließliche Herrschaft gewonnen hatte. Dort will die bildende Kunst die Gedankenweite der Dichtung, hier will die Dichtung das Schilderungsvermögen der bildenden Kunst erobern; dort sollte die bildende Kunst die ganze weite Sphäre der Poesie füllen, hier sollte die Poesie sich in die engeren Schranken der bildenden Kunst zwängen.

Beide Verirrungen stammten aus durchaus gemeinsamer Wurzel. Je mehr im Lauf der letzten Jahrhunderte alles lebendige Kunstgefühl erstorben war, um so haltloser hatten sich auch die Grenzen, durch welche die einzelnen Künste nach der Verschiedenheit ihrer Darstellungsmittel unüberspringbar von einander getrennt sind, verwischt und verschoben. Jene blendende Antithese des griechischen Dichters Simonides, daß die Malerei eine stumme Poesie und die Poesie eine redende Malerei sei, war der Wahlspruch und die Grundanschauung aller ästhetischen Lehrbücher.

Es ist das unsterbliche Verdienst und die im höchsten Sinn epochemachende Bedeutung jener tiefgreifenden Untersuchungen, welche Lessing während der arbeitsvollen Breslauer Jahre unter dem Titel »Laokoon« zusammenfaßte, dieser verderblichen Verwirrung für immer ein Ende gemacht zu haben.

Lessing selbst hat diese scharfe Grenzscheidung der Dichtung und der bildenden Künste sehr bestimmt als den vornehmsten

Endzweck seines Laokoon bezeichnet. Dem Haupttitel »Laokoon« fügte er scharf bedeutsam den erläuternden Nebentitel »Ueber die Grenzen der Malerei und der Poesie« hinzu. Und sogleich die Vorrede (Bd. 6, S. 374) führt aus, daß es lediglich das einseitige Betonen der Aehnlichkeit und Uebereinstimmung der Poesie und der bildenden Kunst gewesen, welches in der Poesie die Schilderungssucht und in der Malerei die Allegoristerei erzeugt habe. »Die Dichtung«, fährt Lessing fort, »wollte man zu einem redenden Gemälde machen, ohne eigentlich zu wissen, was sie malen könne und solle, und die Malerei zu einem stummen Gedicht, ohne überlegt zu haben, in welchem Maß dieselbe allgemeine Begriffe ausdrücken könne, ohne sich von ihrer Bestimmung zu entfernen und zu einer willkürlichen Schriftart zu werden.« Und der erste Entwurf dieser Vorrede, welcher sich in Lessing's Nachlaß erhalten hat, sagt (Bd. 11, S. 141) noch ausdrücklicher: »Es dürfte sich wohl der Mühe lohnen, die Medaille auch einmal umzukehren, und die Verschiedenheit zu erwägen, die sich zwischen der Dichtkunst und der Malerei findet, um zu sehen, ob aus dieser Verschiedenheit nicht Gesetze folgen, die der einen und der anderen eigenthümlich sind und die eine öfters nöthigen, einen ganz anderen Weg zu betreten als ihre Schwester betritt, wenn sie wirklich den Titel einer Schwester behaupten und nicht in eine eifersüchtige nachäffende Nebenbuhlerin ausarten will.«

Auf der Höhe dieses Standpunktes ist Lessing's Laokoon das unumstößliche Grundbuch der künstlerischen Stillehre geworden; insofern nämlich der wichtige Begriff des künstlerischen Stils nicht blos geschichtlich das in künstlerischen Formen verkörperte Empfindungsvermögen einer bestimmten Zeit und Volksthümlichkeit bedeutet, sondern zugleich technisch das Erkennen und Einhalten der den einzelnen Kunstarten durch die Natur ihres Darstellungsmaterials gestellten Forderungen und Bedingungen.

Obgleich Lessing in diesen Untersuchungen absichtlich jede feste systematische Form verschmähte, weil, wie er spottend sagte, an systematischen Büchern die Deutschen keinen Mangel hätten, so ist doch der behagliche, bald dahin bald dorthin ablenkende Gang des scheinbar ziellosen Spaziergängers ein sehr geregelter und überdachter. Wir unterscheiden deutlich drei scharfmarkirte Einschnittspunkte.

Der erste Ausgangspunkt ist die Frage: Wie steht es um jene allgemein angenommene Gleichheit und Uebereinstimmung der Dichtung und der bildenden Kunst überhaupt?

Zur Beantwortung dieser Frage wird ein bestimmter einzelner Fall hervorgehoben. Woher die Abweichungen in der Darstellung der Laokoonssage zwischen Virgil und dem Bildner der Laokoonsgruppe? Wenn Winckelmann, sagt Lessing, zur Erklärung der Thatsache, daß der Laokoon des Bildwerks nicht ein schreckliches Geschrei erhebt, wie Virgil von seinem Laokoon singt, sondern nur ein ängstliches und beklemmtes Seufzen, auf Sophokles' Philoktet verweist, um zu zeigen, daß die ächte griechische Kunst in der Darstellung des körperlichen Schmerzes nie die Würde heroischer Seelengröße überschritten habe, so ist diese Erklärung unrichtig. Auch bei Sophokles leidet Philoktet mit lautem Wehgeschrei; der ganze dritte Aufzug ist erfüllt mit solchen jammernden Ausrufen, mit abgebrochenem Stöhnen. Und ebenso schreien die Helden Homer's laut auf vor Schmerz; nicht blos die weichliche Venus, sondern auch der eherne Mars, wenn er die Lanze des Diomedes fühlt. Außer dem Philoktet läßt Sophokles auch den sterbenden Herkules klagen, winseln, weinen und schreien; und wahrscheinlich wird Sophokles auch den Laokoon nicht stoischer als den Philoktet und Herkules geschildert haben. Alles Stoische ist untheatralisch; es erweckt Bewunderung, aber Bewunderung ist ein kalter Affect, dessen unthätiges Staunen jede wärmere Leidenschaft ausschließt. Wenn also das Schreien bei Empfindung

körperlichen Schmerzes nach der alten griechischen Denkungsart gar wohl mit einer großen Seele bestehen kann, so müssen wir für die Thatsache, daß der Künstler in seinem Marmor dieses Schreien nicht beibehielt, sondern vom Dichter, der dieses Geschrei mit bestem Vorsatz ausdrückte, seinerseits ebenso mit bestem Vorsatz abwich, nach einem anderen Grund suchen. Dieser Grund der verschiedenen Auffassungs- und Behandlungsweise aber liegt in der Verschiedenheit der Künste selbst. Für den bildenden Künstler, der für das Auge arbeitet, ist körperliche Schönheit höchstes Gesetz; für den Dichter, der seine Gestalten nicht sinnlich sichtbar darstellt, ist körperliche Schönheit ohne alle Bedeutung. Wenn Virgil's Laokoon schreit, wem fällt es dabei ein, daß dieses Schreien ein weites Oeffnen des Mundes voraussetzt und daß dieses weite Oeffnen des Mundes häßlich ist? Genug, daß das „clamores horrendos ad sidera tollit" ein erhabener Zug für das Gehör ist, mag er doch für das Gesicht sein, was er will. Noch mehr. Der bildende Künstler kann für seine Darstellung immer nur einen einzigen Augenblick wählen; er muß sich daher sorgsam hüten, daß dieser festgehaltene Augenblick nicht etwas Abstoßendes oder gar Widernatürliches sei; der Dichter ist an solche karge Augenblicklichkeit nicht gebunden, er nimmt jede seiner Handlungen bei ihrem Ursprung auf und führt sie durch alle mögliche Abänderungen bis zu ihrer Endschaft; würde ein einzelner Zug, für sich betrachtet, die Einbildung des Zuhörers beleidigen, so wird dieser Zug in der Dichtung doch entweder durch das Vorhergehende so vorbereitet oder wird durch das Folgende so gemildert und vergütet, daß er seinen Einzeleindruck verliert und in der Verbindung die trefflichste Wirkung thut. Virgil's Laokoon schreit; aber dieser schreiende Laokoon ist eben Derjenige, welchen wir bereits als den vorsichtigsten Patrioten, als den wärmsten Vater kennen und lieben; wir beziehen sein Schreien nicht auf seinen Charakter, sondern lediglich auf die

Unerträglichkeit seines Leidens. Und grade in dieser Vermehrung und Vertiefung der Motive hat Sophokles am meisterhaftesten seine Kunst gezeigt. Hilflos und einsam und in dieser hilflosen Einsamkeit nicht mehr seines Körpers mächtig, soll Philoktet auch noch seines Bogens beraubt werden, des einzigen, der ihm sein kümmerliches Leben erhalten mußte; aber in aller dieser Verzweiflung hat der Schmerz doch seine Augen nicht so vertrocknet, daß sie ihm keine Thränen über das Schicksal seiner alten Freunde gewähren könnten, hat der Schmerz ihn doch noch nicht so mürbe gemacht, daß, um von ihm befreit zu werden, er seinen Feinden vergeben und sich zu ihren eigennützigen Absichten mißbrauchen lassen möchte. Wo hat der bildende Künstler die Mittel, solcher Hoheit der Motive nachzukommen?

An diese Erörterung schließt sich die zweite Frage Lessing's. Ist eine sehr bedeutende Verschiedenheit in der Auffassungs- und Behandlungsweise der Dichtung und der bildenden Künste unleugbar, und zwar eine Verschiedenheit, die aus dem innersten Wesen der Kunst selbst entspringt, wie steht es dann insbesondere um die von dem allgemeinen Zeitvorurtheil behauptete Gleichheit und Uebereinstimmung der sogenannten poetischen Gemälde mit den Gemälden des bildenden Künstlers? Hatten Addison und Spence Recht, wenn sie die alten Dichter am besten dadurch zu erklären meinten, daß sie überall die allerunmittelbarste Bezugnahme derselben auf die alten Bildwerke nachzuweisen strebten? Und hatte Graf Caylus, der berühmte französische Kunst- und Alterthumskenner, Recht, als er die Brauchbarkeit der Dichter für den Maler unbedenklich zum Probirstein ihres dichterischen Werthes machte, und also die Rangordnung der Dichter einzig nach der Anzahl der Gemälde, welche sie dem bildenden Künstler darboten, bestimmte?

Grade Homer, an welchen Caylus vorzugsweise die bildenden Künstler verweisen wollte, ist die schlagendste Widerlegung

dieser vermeintlichen Gleichheit und Uebereinstimmung der dichterischen und bildnerischen Gemälde. Wenn Homer's Werke gänzlich verloren wären, wenn wir von seiner Ilias und Odyssee nichts übrig hätten, als eine ähnliche Folge von Gemälden, dergleichen Caylus daraus vorgeschlagen, würden wir wohl aus diesen Gemälden, selbst wenn sie von der Hand des allervollkommensten Meisters wären, ich will nicht sagen, von dem ganzen Dichter, sondern blos von seinem malerischen Talent uns den Begriff bilden können, den wir itzt von ihm haben? Bei Homer kommen Gemälde vor, welche dem Bildner oder Maler gar keinen oder doch nur höchst ungünstigen Stoff geben; und umgekehrt zieht der Bildner oder Maler oft die fruchtbarsten Motive aus solchen Stellen, in denen der Dichter selbst kein Gemälde hat. Was folgt hieraus? Ein Gedicht kann sehr ergiebig für den Maler, dennoch aber selbst nicht malerisch, und hinwiederum ein anderes sehr malerisch und dennoch nicht ergiebig für den Maler sein. Das verlorene Paradies Milton's ist darum nicht weniger ein großes Gedicht, weil es dem bildenden Künstler wenig Gemälde liefert, als die Leidensgeschichte Christi deswegen ein Poem ist, weil man kaum den Kopf einer Nadel in sie setzen kann, ohne auf eine Stelle zu treffen, die nicht eine Menge der größten Künstler beschäftigt hätte. Man läßt sich blos von der Zweideutigkeit des Worts verführen, wenn man die Sache anders nimmt. Ein poetisches Gemälde ist nicht nothwendig das, was in ein wirkliches Gemälde verwandelt werden kann, sondern jeder Zug, jede Verbindung mehrerer Züge, durch die uns der Dichter seinen Gegenstand so sinnlich macht, daß wir uns dieses Gegenstandes deutlicher bewußt werden als der Worte des Dichters, heißt malerisch, heißt ein Gemälde, weil es uns dem Grade der Illusion näherbringt, dessen das Gemälde des bildenden Künstlers besonders fähig ist. Was wir poetische Ge-

mälde nennen, nannten die Alten glücklicher, weil weniger dem Mißverständniß ausgesetzt, Phantasien.

Und nun zuletzt die dritte und wichtigste Frage. Woran also liegt es, daß manche poetische Gemälde, selbst von sichtbaren Gegenständen, die doch dem Dichter und Maler gemein sind, sich für den Maler unbrauchbar zeigen, und hinwiederum manche Gemälde der bildenden Kunst ebenso unter der Behandlung des Dichters den größten Theil ihrer Wirkung verlieren?

Der unumstößliche Satz, mit welchem Lessing diese Frage im sechszehnten Abschnitt beantwortet, lautet: »Wenn es wahr ist, daß die Malerei oder, wie wir sagen würden, die bildende Kunst, zu ihren Nachahmungen oder Darstellungen ganz andere Mittel oder Zeichen gebraucht als die Poesie; jene nämlich Figuren und Farben in dem Raume, diese aber die Worte der Sprache d. h. artikulirte Töne in der Zeit, und wenn unstreitig die Zeichen ein bequemes Verhältniß zu dem Bezeichneten haben müssen, so können nebeneinandergeordnete Zeichen auch nur Gegenstände, die nebeneinander oder deren Theile nebeneinander existiren, aufeinanderfolgende Zeichen aber auch nur Gegenstände ausdrücken, die aufeinander oder deren Theile aufeinander folgen. Gegenstände, die nebeneinander oder deren Theile nebeneinander existiren, heißen Körper; folglich sind Körper mit ihren sichtbaren Eigenschaften die eigentlichen Gegenstände der Malerei. Gegenstände, die aufeinander oder deren Theile aufeinander folgen, heißen überhaupt Handlungen; folglich sind Handlungen der eigentliche Gegenstand der Poesie. Doch alle Körper existiren nicht allein im Raume, sondern auch in der Zeit. Sie dauern fort und können in jedem Augenblick ihrer Dauer anders erscheinen und in anderer Verbindung stehen. Jede dieser augenblicklichen Erscheinungen und Verbindungen ist die Wirkung einer vorhergehenden, und kann die Ursache einer folgenden, und sonach gleichsam das Centrum einer Handlung sein. Folglich kann die

Malerei auch Handlungen nachahmen, aber nur andeutungsweise durch Körper. Auf der anderen Seite können Handlungen nicht für sich bestehen, sondern müssen gewissen Wesen anhängen. Insofern nun diese Wesen Körper sind oder als Körper betrachtet werden, schildert die Poesie auch Körper, aber nur andeutungsweise durch Handlungen. Die Malerei kann in ihren coexistirenden Compositionen nur einen einzigen Augenblick der Handlung nutzen, und muß daher den prägnantesten wählen, aus welchem das Vorhergehende und Folgende am begreiflichsten wird. Ebenso kann auch die Poesie in ihren fortschreitenden Nachahmungen nur eine einzige Eigenschaft der Körper nutzen, und muß daher diejenige wählen, welche das sinnlichste Bild des Körpers von derjenigen Seite erweckt, von welcher sie ihn braucht.«

Mit diesen scharfsinnigen Begriffsbestimmungen war, um mit Goethe (Bd. 21, S. 124) zu sprechen, das so lange mißverstandene »Ut pictura poesis« beseitigt. Die Gipfel der bildenden und redenden Künste erschienen getrennt, wie nah auch ihre Basen zusammenstoßen mochten.

Es ist eine überraschende, aber eine unzweifelhafte geschichtliche Thatsache, daß der Grundgedanke des Lessing'schen Laokoon, die scharfe Betonung des verschiedenartigen Darstellungsmaterials der Dichtung und der bildenden Kunst, nicht von Lessing selbst, sondern von Moses Mendelssohn stammt. Mendelssohn hatte bereits in den »Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften«, welche er 1757 zuerst in der Bibliothek der schönen Wissenschaften veröffentlichte, darauf hingewiesen, daß, weil die bildenden Künste sich nicht, wie die Dichtkunst, der willkürlichen Zeichen der Buchstaben, sondern der natürlichen und sinnlichen Zeichen bedienen, sie ihrer innersten Natur nach nur auf sinnlich ausdrückbare Gegenstände beschränkt seien, und daß, weil Maler und Bildhauer

nicht wie der Dichter ihre Gegenstände als eine Folge nacheinander, sondern als ein einheitliches Zusammen nebeneinander darstellen, sie die ganze Handlung in einen einzigen Gesichtspunkt versammeln und denjenigen Augenblick wählen müssen, welcher ihrer Absicht am günstigsten ist. Vergl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrh. Th. 3, Buch 2, S. 220. Der hier erhaltenen Anregungen war sich Lessing aufs dankbarste bewußt. Die hinterlassenen ersten Entwürfe des Laokoon bezeugen, wie sorgsam Lessing grade mit Mendelssohn die im Laokoon verhandelten Fragen durchsprach und wie bereitwillig er einzelne von Mendelssohn gemachte Aenderungsvorschläge in die letzte Bearbeitung aufnahm. Aber Lessing's unentreißbares Verdienst bleibt es, daß er zuerst und er allein es verstand, aus dem todten Gestein den zündenden Funken zu schlagen. Bei Mendelssohn laufen die Grenzlinien nach wie vor unterschiedslos durcheinander. Die Allegorie bleibt bei ihm noch so durchaus unangefochten, daß er meint, auch die allersubtilsten Gedanken und abstractesten Begriffe könnten auf der Leinwand dargestellt werden, wenn anders der Künstler unnöthige Spitzfindigkeit vermeide; und ebensowenig durchschaut Mendelssohn die Unzulänglichkeit der beschreibenden Dichtung. Lessing dagegen erkannte vom ersten Anbeginn die fruchtbare Nutzanwendung, welche in diesem Gedanken liege. Wenn Lessing im Laokoon erzählt, daß Kleist sich auf sein beschreibendes Gedicht vom Frühling am wenigsten eingebildet und daß nur sein frühzeitiger Tod ihn verhindert habe, demselben eine ganz andere Gestalt zu geben, so kann diese Unterredung Lessing's mit Kleist über das Wesen der beschreibenden Dichtung nur in den Winter 1757—1758, welcher beide Freunde in Leipzig vereinigte, also nur kurz nach dem Erscheinen von Mendelssohn's Abhandlung fallen. Ja, die Abhandlung Lessing's über die Fabel, welche 1759 erschien, fordert bereits (Bd. 5, S. 370), daß, was die Fabel erzähle, eine Handlung, d. h. eine Folge von Veränderungen,

die zusammen ein Ganzes ausmachen, sein müsse; denn eine Veränderung oder auch mehrere Veränderungen, die nur nebeneinander bestehen und nicht aufeinander folgen, seien nicht zureichend; es sei eine untrügliche Probe, daß eine Fabel schlecht sei und daß sie den Namen der Fabel gar nicht verdiene, wenn ihre vermeinte Handlung sich ganz malen lasse.

Die zur beabsichtigten Fortsetzung des Laokoon gehörigen Aufzeichnungen bezeugen, wie sehr Lessing bedacht war, diese Haupt- und Grundbegriffe allmälich auf alle wichtigsten Stilfragen auszudehnen. Nicht blos die redende und bildende Kunst, sondern auch die Musik, sogar die Tanzkunst, sollte bis zu einem gewissen Grad in das Bereich der Untersuchung gezogen werden.

Naturbegabung und Bildungsgang Lessing's bedingten es, daß der Schwerpunkt seiner Betrachtungen nichtsdestoweniger auf die Seite der Dichtung fiel.

Und zwar betrachtet seinem nächsten Zweck gemäß der vorliegende erste Theil vorerst nur das verschiedene Verhalten der Dichtung und der bildenden Kunst in der Darstellung sinnlich sichtbarer Gegenstände. Hier war die Gefahr stilloser Vermischung am drohendsten und am verbreitetsten.

So ist die Untersuchung über die Unterschiede der Dichtung und der bildenden Kunst zunächst nur eine Untersuchung über die Unterschiede der dichterischen und bildnerischen Gestaltenmalerei; erstens der verschiedenen Art und Natur und zweitens des verschiedenen Umfangs derselben.

Erstens. Ueber die Art und Natur der dichterischen Schilderung sinnlich sichtbarer Gegenstände.

Weil im Gegensatz zum räumlichen Nebeneinander der bildnerischen Darstellung die fortschreitende Sprache des Dichters ein zeitliches Nacheinander oder, mit anderen Worten, weil die Zeitfolge das Gebiet des Dichters sowie der Raum das Gebiet des Malers ist, muß die dichterische Gestaltenmalerei eine wesentlich andere sein als die

bildnerische. Was in der bildenden Kunst das Auge mit einmal übersieht, kann uns der Dichter nur merklich langsam, nur nach und nach, zuzählen, und oft geschieht es, daß wir bei dem letzten Zuge den ersten schon wieder vergessen haben. Man lese die herrlichsten Naturschilderungen in Haller's Alpen. Es sind Kräuter und Blumen, welche der gelehrte Dichter mit großer Kunst und Natur malt; malt, aber ohne alle Täuschung malt. Wer der Meinung ist, die dichterische Beschreibung einer Blume könne mit der Nachahmung eines Huysum wetteifern, muß seine Empfindung nie befragt haben oder sie vorsätzlich verleugnen wollen. Solche Verse mögen sich, wenn man die Blume selbst in der Hand hat, sehr schön recitiren lassen; für sich allein sagen sie wenig oder nichts. Ich höre in jedem Wort den arbeitenden Dichter, aber das Ding selbst bin ich weit entfernt zu sehen. Schon Horaz sagt, daß, wenn der poetische Stümper nicht weiter könne, er anfange, einen Hain, einen Altar, einen durch anmuthige Fluren sich schlängelnden Bach, einen rauschenden Strom, einen Regenbogen zu malen; Pope sah als gereifter Mann auf die malerischen Versuche seiner poetischen Kindheit mit großer Geringschätzung zurück. Und wie mit diesen Naturschilderungen ist es mit der Schilderung körperlicher Schönheit. Wenn der Dichter Beiwort auf Beiwort häuft, um den Eindruck sinnlicher Gestalt oder körperlicher Schönheit in mir hervorzurufen, so dünkt mich, ich sehe Steine auf einen Berg wälzen, aus welchen auf der Spitze desselben ein prächtiges Gebäude aufgeführt werden soll, die aber alle auf der anderen Seite von selbst wieder herabrollen; was für ein Bild hinterläßt dieser Schwall von Worten? Selbst Ariost ist in der Schilderung seiner bezaubernden Alcina in diesen Fehler verfallen. Der Dichter, der die Elemente der Schönheit nur nacheinander zeigen könnte, enthält sich daher der Schilderung körperlicher Schönheit als Schönheit gänzlich; er fühlt es, daß diese Elemente nach einander geordnet

unmöglich die Wirkung haben können, die sie nebeneinander geordnet haben, daß der concentrirende Blick, den wir nach ihrer Aufzählung auf sie zugleich zurücksenden wollen, uns doch kein übereinstimmendes Bild gewährt, daß es über die menschliche Einbildung geht, sich vorzustellen, was dieser Mund und diese Nase und diese Augen zusammen für einen Effect haben, wenn man sich nicht aus der Natur oder Kunst einer ähnlichen Composition solcher Theile erinnern kann. Es giebt nur ein einziges Mittel, die Schilderung sinnlicher Gegenstände und körperlicher Schönheit auch dem Dichter zu ermöglichen. Homer hat für ein Ding gewöhnlich nur einen Zug; ein Schiff ist ihm bald das schwarze Schiff, bald das hohle Schiff, bald das schnelle Schiff, höchstens das wohlberuderte schwarze Schiff. Desto genauer geht er ein in die Schilderung des Abfahrens, Landens, Ausladens. Auch wo es Homer um das bloße Bild eines Gegenstandes zu thun ist, wird er dieses Bild in eine Art von Geschichte des Gegenstandes verstreuen, um die Theile desselben, die wir in der Natur nebeneinander sehen, in seinem Gemälde ebenso natürlich aufeinander folgen und mit dem Fluß der Rede gleichsam Schritt halten zu lassen. Das heißt mit anderen Worten, jenes Mittel besteht in dem Kunstgriff, den Widerstreit, welcher zwischen dem räumlichen Nebeneinander und zwischen dem zeitlichen Nacheinander oder, wie sich Lessing ausdrückt, zwischen dem Coexistirenden des Körpers und zwischen dem Consecutiven der Rede stattfindet, auszugleichen. Es gilt, das Coexistirende in ein Consecutives zu verwandeln und dadurch aus der langweiligen Malerei eines Körpers das lebendige Gemälde einer Handlung zu machen; es gilt, um eine von Lessing (Bd. 11, S. 127) später einmal gebrauchte Bezeichnung desselben Gedankens hinzuzufügen, die sichtlichen Eigenschaften in Bewegungen aufzulösen. Homer zeigt sich in der Schilderung des Schildes des Achilles, in welcher wir nicht den Schild,

sondern den göttlichen Meister sehen, wie er Zug um Zug den Schild verfertigt, als ein großer, Virgil in der Schilderung des Schildes des Aeneas, in welcher er von der Feinheit seines Vorbildes abwich, als ein schlechter Dichter. Geschieht diese Uebertragung aus den Darstellungsbedingungen der einen Kunst in die Darstellungsbedingungen der anderen bei Homer in der Schilderung körperlicher Gegenstände überhaupt, so natürlich noch vielmehr in der Schilderung körperlicher Schönheit. Nirgends ergeht sich Homer in einer umständlicheren Schilderung der Schönheit Helena's, obgleich das ganze Gedicht auf die Schönheit der Helena gebaut ist; aber eben derselbe Homer, welcher sich aller stückweisen Schilderung körperlicher Schönheiten so geflissentlich enthält, von dem wir kaum einmal im Vorbeigehen erfahren, daß Helena weiße Arme und schönes Haar gehabt, eben derselbe Dichter weiß demohngeachtet uns von ihrer Schönheit einen Begriff zu machen, der Alles weit übersteigt, was die bildende Kunst in dieser Hinsicht zu leisten im Stande ist. Als Helena in die Versammlung der Aeltesten des trojanischen Volks trat, sprach einer der ehrwürdigen Greise zum anderen, daß ein Weib von solcher Schönheit wohl werth sei, daß um sie die Troer und die wohlbeschienten Achaier so viel Blut und so viel Thränen erleiden; was Homer nicht nach seinen Bestandtheilen beschreiben konnte, läßt er uns in seiner Wirkung erkennen. Malet uns, Dichter, das Wohlgefallen, die Zuneigung, die Liebe, das Entzücken, welches die Schönheit verursacht, und Ihr habt die Schönheit selbst gemalt! Und ein anderer Weg, auf welchem die Dichtung die Kunst in der Schilderung körperlicher Schönheit wiederum einholt, ist dieser, daß sie Schönheit in Reiz verwandelt; Reiz ist Schönheit in Bewegung und eben darum dem Maler weniger bequem als dem Dichter. Alles, was in Ariost's Schilderung der Alcina gefällt, ist Reiz. Der Eindruck, den ihre Augen machen, kommt nicht daher, daß sie schwarz und

feurig sind, sondern daher, daß sie mit Holdseligkeit um sich blicken, daß Amor sie umflattert und seinen ganzen Köcher aus ihnen abschießt; ihr Mund entzückt, nicht weil von eigenthümlichem Zinnober bedeckte Lippen zwei Reihen auserlesener Perlen umschließen, sondern weil hier das liebliche Lächeln gebildet wird, welches ein Paradies auf Erden eröffnet, weil er es ist, aus dem die freundlichen Worte tönen, die jedes Herz erweichen; ihr Busen bezaubert, weniger weil Milch und Elfenbein und Aepfel uns seine Weiße und sanfte Rundung vorbilden, als vielmehr weil wir ihn sanft auf und nieder wallen sehen, wie die Wellen am äußersten Rande des Ufers, wenn ein spielender Zephyr die See bestreitet. Lessing schließt diese Erörterung mit den Worten: »Ich bin versichert, daß lauter solche Züge des Reizes in ein oder zwei Stanzen zusammengedrängt, weit mehr thun würden als jene fünf, in welche sie Ariost zerstreut und mit kalten Zügen der schönen Form, viel zu gelehrt für unsere Empfindungen, durchflochten hat.«

Zweitens. Ueber den Umfang der dichterischen Schilderung sinnlich sichtbarer Gegenstände.

Die Darstellung der sinnlich sichtbaren Gegenstände ist dem Dichter nicht verschlossen, nur die Art der Darstellung ist eine andere. Was aber den Umfang der dichterisch darstellbaren sichtbaren Gegenstände anlangt, so ist dieser ein entschieden größerer als der Umfang der bildnerischen Darstellbarkeit. Die körperliche Schönheit hat Homer nicht geschildert, aber im Thersites die äußerste Häßlichkeit. Warum war ihm bei der Häßlichkeit vergönnt, was er bei der Schönheit so einsichtsvoll sich selbst untersagte? Wird die Wirkung der Häßlichkeit durch die aufeinanderfolgende Aufzählung ihrer Bestandtheile nicht ebensowohl gehindert, wie die Wirkung der Schönheit dadurch gehindert wurde? Gewiß; aber grade hierin liegt die Rechtfertigung Homer's. Weil die Häßlichkeit in der Schilderung des Dichters zu einer minder widerwärtigen Erscheinung körperlicher

Unvollkommenheiten wird und gleichsam in ihrer Wirkung Häßlichkeit zu sein aufhört, wird sie dem Dichter brauchbar; wenn auch nicht als Selbstzweck, so doch als Mittel zur Erreichung anderer Zwecke. Die körperliche Häßlichkeit dient zur Steigerung des Lächerlichen, wenn sie, wie im Thersites, im Widerspruch mit der Idee steht, die er von seiner eigenen Wichtigkeit hegt; die körperliche Häßlichkeit dient zur Steigerung des Schrecklichen, wenn sie, wie in Shakespeare's Richard dem Dritten, einen Teufel in einer Gestalt zeigt, die allein der Teufel haben sollte. Ja in diesem Sinn kann selbst das Ekelhafte in der dichterischen Darstellung Eingang finden. Vorstellungen der Würde und des Anstandes mit dem Ekelhaften in Contrast gestellt, werden lächerlich; Beispiele dieser Mischung sind bei Aristophanes in Menge. Und was wir das Gräßliche nennen, ist nichts als ein ekelhaftes Schreckliches, das dem Dichter erlaubt ist; vorausgesetzt, daß er es versteht, in der Vorführung desselben nicht blos abstoßend zu wirken, sondern unser Mitleid rege zu machen. Die bildende Kunst dagegen muß das Ekelhafte unter allen Umständen vermeiden; es verliert in einer sichtbaren Nachahmung von seiner Wirkung ungleich weniger als in einer hörbaren.

Hier werden diese feinsinnigen Begriffsbestimmungen von Lessing abgebrochen.

Es ist ein schwerer Verlust, daß Lessing nicht Zeit und Stimmung gefunden hat, in der beabsichtigten Fortsetzung über diese engen Grenzen der dichterischen Gestaltung sinnlich sichtbarer Gegenstände hinauszugehen. Es ist kein Zweifel, daß, hätte sich der Laokoon zur Untersuchung auch der anderen zwischen der Dichtung und der bildenden Kunst obwaltenden Stilunterschiede erweitert, ganz besonders auch der größere Reichthum und die größere Tiefe betont worden wäre, welche die Dichtung in der Darstellung menschlicher Gemüthskämpfe vermöge ihres

innerlicheren und beweglicheren Darstellungsmaterials vor der bildenden Kunst voraus hat. Diese größere Inhaltstiefe als einen entscheidenden Vorzug der Dichtung deutet Lessing bereits in diesem ersten Theil an, wenn er im vierten Abschnitt mit Beibehaltung der Baumgarten'schen Schulsprache sagt, daß dem Dichter in seiner Nachahmung das ganze unermeßliche Reich der Vollkommenheit offenstehe und daß daher die sichtbare Hülle, unter welcher Vollkommenheit zur Schönheit wird, nur eines von den geringsten Mitteln sei, durch die er uns für seine Gestalten zu gewinnen wisse; und es ist ganz im Sinn und Ton des Laokoon, wenn Lessing in seinem gleichzeitig geschriebenen letzten Beitrag zu den Literaturbriefen vom 27. Juni 1765 (Lachm. Bd. 6, S. 277) die deutschen Dichter tadelt, daß sie zu sehr in die Gemälde der leblosen Natur, in Scenen von Schäfern und Hirten verliebt seien und darüber vergäßen, poetische Rafael's, d. h. Maler der Seele zu werden. Und ebenso liegt ein bestimmtes Zeugniß vor, daß Lessing sodann auch die Stilunterschiede, durch welche die einzelnen Dichtarten selbst wieder in Folge ihrer verschiedenen Darstellungsmittel scharf von einander getrennt sind, fest hervorgehoben und dargestellt haben würde. In einem Briefe an Nicolai vom 26. März 1769 (Bd. 12, S. 225), welcher für das Verständniß des Lessing'schen Laokoon von großer Wichtigkeit ist, schreibt Lessing: »Die Poesie muß schlechterdings ihre willkürlichen Zeichen zu natürlichen zu erheben suchen; und nur dadurch unterscheidet sie sich von der Prosa und wird Poesie. Die Mittel, wodurch sie dieses thut, sind der Ton, die Worte, die Stellung der Worte, das Sylbenmaß, Figuren und Tropen, Gleichnisse u. s. w. Alle diese Dinge bringen die willkürlichen Zeichen den natürlichen näher, aber sie machen sie nicht zu natürlichen Zeichen; folglich sind alle Gattungen, welche sich nur dieser Mittel bedienen, als die niederen Gattungen der Poesie zu betrachten; und die höchste Gattung

der Poesie ist diejenige, welche die willkürlichen Zeichen gänzlich zu natürlichen Zeichen macht. Das ist aber die dramatische; denn in dieser hören die Worte auf, willkürliche Zeichen zu sein und werden natürliche Zeichen willkürlicher Dinge. Daß die dramatische Poesie die höchste, ja die einzige Poesie ist, hat schon Aristoteles gesagt, und er giebt der Epopöe nur insofern die zweite Stelle, als sie größtentheils dramatisch ist oder sein kann. Der Grund, den er davon angiebt, ist zwar nicht der meinige; aber er läßt sich auf den meinigen zurückführen und wird durch diese Zurückführung auf den meinigen vor aller falschen Anwendung gesichert.«

Wie gewaltig aber hat Lessing's Laokoon auch als Bruchstück gewirkt! Wir haben die ausdrücklichen Selbstbekenntnisse Goethe's und Wieland's, wie sehr sie sich in ihrer dichterischen Auffassungs- und Behandlungsweise durch diese scharfen Begriffsbestimmungen Lessing's gefördert sahen; seit wir Lessing's Laokoon besitzen, sagt Vischer treffend, gehört der Satz, daß der Dichter nicht malen soll, in das A B C der Poesie. Und nicht blos die tändelnden Naturschilderungen der beschreibenden Dichtung hatten den Todesstoß erhalten; erst jetzt wußte man überhaupt wieder, was wahre Poesie sei, und lernte strenge Maßstäbe anlegen. Die höchste Anerkennung des Lessing'schen Laokoon hat Herder in der Form einer Anklage ausgesprochen. »Ich zittere«, meinte er in den Kritischen Wäldern (Zur schönen Literatur und Kunst. Bd. 13, S. 209), »vor dem Blutbade, das die Behauptung, Handlungen sind die eigentlichen Gegenstände der Poesie, unter alten und neuen Poeten anrichten muß; von Tyrtäus bis Gleim, und von Gleim wieder nach Anakreon zurück, von Ossian zu Milton und von Klopstock zu Virgil wird aufgeräumt, der lehrhaften, der malenden, der idyllischen Dichter nicht zu gedenken.«

Nicht in gleicher Weise ewig und allgemein bindend ist die

zweite Seite des Lessing'schen Laokoon, die Betrachtung der bildenden Kunst.

In dem ausgeführten ersten Theil des Laokoon wird die bildende Kunst weit knapper als die Dichtung behandelt, obgleich er zunächst von der bildenden Kunst seinen Ausgang nimmt und den Kampf gegen die Allegoristerei für eine seiner vornehmsten Absichten erklärt. Dagegen enthalten grade nach dieser Seite hin die hinterlassenen Entwürfe der beabsichtigten Fortsetzung die beachtungswerthesten Vorstudien.

Lessing ist auch in allen Fragen der bildenden Kunst untrüglich und abschließend, wo ein denkender Kopf und künstlerische Feinfühligkeit ausreicht; jedoch wo das Auge als Auge sprechen muß, wo jene ungeheure Kluft sich geltend macht, welche nach Goethe's Ausdruck (Bd. 30, S. 20) zwischen allem Literarischen, ja selbst zwischen dem Höchsten, was sich mit Wort und Sprache beschäftigt, zwischen Poesie und Rhetorik einerseits und zwischen der bildenden Kunst andererseits liegt, da wird Lessing unsicher und schwankend und bleibt in der Manierirtheit seiner Zeitgenossen befangen oder wird höchstens der Nachbeter Winckelmann's, welcher in der genialen Einseitigkeit seiner antiken Natur keine andere Kunst als die antike bestehen lassen wollte.

Das höchste Stilgesetz aller bildenden Kunst hat Lessing mit unwiderleglicher Schärfe ausgesprochen. Weil die bildende Kunst, im Unterschied gegen die willkürlichen Zeichen und Darstellungsmittel der Sprache der Dichtung, natürliche Zeichen und Darstellungsmittel hat, kommt Alles darauf an, daß sie innerhalb des durch diese natürlichen Zeichen Darstellbaren verharre und, wie sich Lessing in der Vorrede ausdrückt, nicht willkürliche Schriftart werde.

»Ich behaupte«, sagt Lessing in einem jener Entwürfe (Bd. 11, S. 163), »daß nur das die Bestimmung einer Kunst sein kann, wozu sie einzig und allein geschickt ist, und nicht das,

was andere Künste ebensogut, wenn nicht besser können, als sie. Plutarch hat das Gleichniß, daß wer mit dem Schlüssel Holz spalten und mit der Axt Thüren öffnen will, nicht sowohl beide Werkzeuge verdirbt als sich des Nutzens beider Werkzeuge beraubt.« Und an einer anderen Stelle zieht Lessing aus diesem Vordersatz folgende entscheidende Folgerungen (Bd. 11, S. 157): »Prosaische (d. h. das eigenste Wesen ihrer Kunst verkennende) Maler sind Diejenigen, welche die Dinge, die sie nachahmen (oder darstellen) wollen, nicht dem Wesen ihrer Zeichen anmessen. 1. Ihre Zeichen sind nebeneinanderstehend; prosaische Maler sind folglich Diejenigen, welche Dinge, die aufeinander folgen, darstellen, das heißt mit anderen Worten (vergl. ebend. S. 132) solche Maler, welche in ein einziges Gemälde die ganze Folge einer Geschichte zu bringen suchen, wie nicht nur viele Maler der älteren Schulen, sondern zuweilen selbst noch Meister wie Tizian gethan haben. 2. Ihre Zeichen sind natürlich; prosaische Maler sind folglich Diejenigen, welche diese natürlichen Zeichen mit willkürlichen Zeichen vermischen, die Allegoristen. 3. Ihre Zeichen sind sichtbar; prosaische Maler sind folglich Diejenigen, welche nicht durch das Sichtbare das Sichtbare, sondern das Hörbare oder Gegenstände anderer Sinne vorstellen wollen, wie z. B. Hogarth in seinen Musikanten!«

Am häufigsten kommt Lessing in der Darlegung dieser Stilgesetze auf die Frage der Allegorie zurück; nicht nur, weil diese Frage dem Zweck seines Buches am nächsten lag, sondern weil in der That Zeitalter von vorwiegender Verstandesbildung am meisten dieser Verirrung der Allegorie, d. h. der spitzfindigen Einzwängung allgemeiner und abgezogener Begriffe in die Form sinnlicher Einzelgestalt ausgesetzt sind. Lessing will zwar die Allegorie (Bd. 11, S. 129) nicht unter allen Umständen verwerfen, »insofern die Kunst durch sie auf den Geschmack der Schönheit zurückgeführt und von dem wilden Ausdruck abgehalten werden

könne«; aber auf's entschiedenste mißbilligt er alle allzu weitläufige Allegorien, da dieselben alle Zeit dunkel seien. Es ist seltsam, von Lessing sogar Rafael's Schule von Athen in die Klasse der Allegorie gestellt zu sehen; aber ein goldenes Wort für alle Künstler bleibt es, wenn Lessing (Bd. 6, S. 449) sagt: »Von dem ersten Blick hängt die größte Wirkung ab, und wenn uns dieser zu mühsamem Nachsinnen und Rathen nöthigt, so erkaltet unsere Begierde gerührt zu werden; um uns an dem unverständlichen Künstler zu rächen, verhärten wir uns gegen den Ausdruck, und weh ihm, wenn er die Schönheit dem Ausdruck aufgeopfert hat. Wir finden sodann gar nichts, was uns reizen könnte, vor seinem Werk zu verweilen; was wir sehen, gefällt uns nicht, und was wir dabei denken sollen, wissen wir nicht.«

Es ist wahrlich nicht Lessing's Schuld, wenn auch heute wieder viele selbst unserer gefeiertsten bildenden Künstler auf der vermeintlichen Höhe tiefsinniger Gedankenbildung in die von Lessing so scharf bekämpfte Unart eitlen Allegorienkrams zurückfallen, welche sie freilich, da die Allegorie in verdienten Verruf gekommen ist, jetzt mit dem anspruchsvollen Namen künstlerischer Symbolik beschönigen. Und wie ganz anders noch als gegen Hogarth's Musikanten würde Lessing auch gegen jene andere Unart neuester Malerei geeifert haben, welche nicht müde wird, im Malen unmalbar dichterischer Stoffe wie des Goethe'schen Fischerknaben und der Mignon und der ebenso unmalbaren Uhland'schen Balladen immer und immer wieder ihren stillosen Dilettantismus zur Schau zu tragen.

Gehen wir aber näher auf die künstlerischen Einzelheiten ein, so zeigt sich überall, daß Lessing in Sachen der bildenden Kunst ohne lebendige Anschauung, ja wohl auch ohne warme Empfänglichkeit war.

Um die Zeit, als Lessing an seinem Laokoon arbeitete, schrieb Nicolai an Hagedorn (vergl. Briefe über Kunst von und an

Chr. Ludw. von Hagedorn, herausgeg. von Torkel Baden 1797. S. 272), daß Lessing in der Beurtheilung der Malerei nicht von der Erfahrung ausgehe und keine Kunstwerke betrachte; und dieselbe Klage wiederholte Nicolai in den Anmerkungen, welche er der Herausgabe der Lessing'schen Briefe beifügte (Bd. 12, S. 227). Und in der That beziehen sich die Collectaneen Lessing's, insoweit sie das Gebiet der bildenden Kunst berühren, überall nur auf die biographische Künstlergeschichte, nicht auf die eigentliche Kunstgeschichte; ja selbst Lessing's italienisches Reisetagebuch giebt über Italiens Kunstwerke nur höchst flüchtige Andeutungen, während es doch auf Bibliotheken und andere Merkwürdigkeiten ausführlicher eingeht. Wo Lessing über einzelne Kunstwerke urtheilt, wird man selten geneigt sein, sein Urtheil zu unterschreiben. Wir wollen mit ihm nicht rechten über seine völlige Verkennung der gothischen Baukunst, in welcher er (Bd. 11, S. 216) nichts als »ungeheure Massen von Stein, ohne Geschmack oder wenigstens in einem sehr kleinen Geschmack aufgethürmt« erblickt; das Verständniß der Gothik lag damals außerhalb des Gesichtskreises Aller. Aber auch die Sixtinische Madonna bezeichnet Lessing (Bd. 11, S. 370) als nicht »in der besten Manier Rafael's« gemalt; was um so verwunderlicher ist, da doch bereits Winckelmann in seiner ersten Jugendschrift mit der lautesten Bewunderung dieses herrlichen Werks vorangegangen war.

Lessing selbst sagt einmal im Laokoon (Bd. 6, S. 525): »Blos aus allgemeinen Begriffen über die Kunst vernünfteln, kann zu Grillen verführen, die man über kurz oder lang zu seiner Beschämung in den Werken der Kunst widerlegt findet.« Leider hat sich auch an Lessing die Wahrheit dieses Ausspruchs gerächt. Jener hohle Idealbegriff, welcher seit der Zeit der italienischen Manieristen sich der gesammten neueren Kunstanschauung bemächtigt hatte, tritt bei Lessing noch weit störender als bei Winckelmann auf. Das Ideal der Schönheit, welches er als das

höchste Gesetz der bildenden Kunst bezeichnet, ist ihm, wie er im zweiten Abschnitt des Laokoon ausdrücklich sagt, nur die Nachahmung oder, wie man jetzt sagen würde, die Darstellung schöner Körpergestalten. Die Stimmung und Empfindung des Künstlers, welcher schön schafft, weil er schön denkt, die Idee des Kunstwerkes als solche, kommt bei ihm nirgends in Rechnung. Die Schönheit der bildenden Kunst ist ihm lediglich Umschreibung schöner Linien.

Dies zeigt sich schon in der Art und Weise, wie Lessing die Plastik betrachtet. Sein plastisches Ideal ist starr und ungeschichtlich. Lessing macht so wenig den Versuch, nach dem Vorgang Winckelmann's die verschiedenen plastischen Werke der Alten in verschiedene Stilepochen zu sondern, daß er vielmehr Alles, was seinem starren Idealitätsbegriff widerspricht, aus dem idealen Reich der Kunst ausscheidet und dem für gottesdienstliche oder andere angeblich außerhalb der Kunst liegende Zwecke und Bedürfnisse arbeitenden Handwerk zuweist; eine Gewaltsamkeit, die nicht blos den Laokoon, sondern ganz besonders auch die Antiquarischen Briefe entstellt.

Noch empfindlicher aber zeigt sich dies in Lessing's Betrachtung der Malerei.

Welch ein seltsamer Widerspruch mit seiner eigenen Grundanschauung, wenn Lessing, der so fein und scharf die Stilunterschiede der Dichtung und der bildenden Kunst hervorhebt, nun unter diesen bildenden Künsten selbst so durchaus gar keinen Unterschied kennt, daß er sogar schon auf dem erläuternden Nebentitel des Laokoon »Ueber die Grenzen der Malerei und Poesie« den Begriff der Malerei unbedenklich für den Allgemeinbegriff der bildenden Kunst überhaupt gebraucht! Die Gesetze und Bedingungen der Plastik sind ihm ohne alle Einschränkung oder Erweiterung auch die Gesetze und Bedingungen der Malerei. Hatte die neuere Plastik bisher ausschließlich unter der Ueber-

macht der Malerei gestanden, so stellte Lessing nicht nur, wie Winckelmann und dessen Freund Rafael Mengs, die Malerei umgekehrt unter die entschiedene Uebermacht der Plastik, sondern er zog auch die nothwendigen Folgesätze dieser Ansicht mit einer Unerbittlichkeit der Logik, wie der frischere Natur- und Kunstsinn Winckelmann's in diesem Umfang es nimmer gebilligt hätte.

Bereits im ersten Theil des Laokoon ist diese ungehörige Vermischung des Bildnerischen und Malerischen klar erkennbar. Sowohl Garve in der einsichtigen Recension, welche er 1769 in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek (Bd. 9, St. 1, S. 353) von diesem ersten Theil gab, wie Nicolai in einem Briefe an Hagedorn (vergl. Briefe über Kunst von und an Hagedorn. S. 274) rügten sie als verderbliche Einseitigkeit. In den Entwürfen des zweiten und dritten Theils aber tritt sie noch viel schroffer hervor.

Was soll man sagen, wenn aus dieser einseitig plastischen Anschauungsweise heraus Lessing so sehr Verächter der Farbe ist, daß er sogar einmal (Bd. 11, S. 135) wünscht, die Kunst mit Oelfarben zu malen möchte lieber gar nicht erfunden sein?

Und wie engherzig zumal ist Lessing's Urtheil über die einzelnen Gattungen der eigenartig malerischen Erfindung und Darstellung! Lessing verwirft die Landschaftsmalerei gänzlich, denn in offenbarer Verwechselung der Landschaft mit der Vedute meint er, der Landschaftsmaler (Bd. 11, S. 140) ahme Schönheiten nach, die keines Ideales fähig seien; er arbeite blos mit dem Auge und mit der Hand, und das Genie habe an seinem Werk wenig oder gar keinen Antheil. Lessing verwirft das Genre; es ist ihm (Bd. 6, S. 380) nur das gemeine Schöne, das die Alten mit Recht mit dem Namen der Kothmalerei gebrandmarkt hätten. Lessing verwirft das Porträt; denn obschon, wie der Maler Conti in Emilia Galotti so schön auszuführen weiß, das Porträt ein Ideal zulasse, so müsse doch die Aehn-

lichkeit das Ideal überwiegen; das Porträt sei (Bd. 6, S. 382) nicht das Ideal eines Menschen überhaupt, sondern nur das Ideal eines gewissen Menschen. Ja, Lessing verwirft sogar grade die höchsten Gattungen der Historienmalerei. »Die eigentliche Bestimmung einer schönen Kunst«, sagt Lessing (Bd. 11, S. 139), »kann nur Dasjenige sein, was sie ohne Beihilfe einer anderen hervorzubringen im Stande ist; dieses ist bei der Malerei die körperliche Schönheit. »Um körperliche Schönheiten von mehr als einer Art zusammenbringen zu können, fiel man«, fährt Lessing fort, »auf das Historienmalen. Der Ausdruck, die Vorstellung der Historie, war nicht die letzte Absicht des Malers; die Historie war blos ein Mittel, seine letzte Absicht, mannichfaltige Schönheit, zu erreichen. Die neuen Maler machen offenbar das Mittel zur Absicht. Sie malen Historie, um Historie zu malen, und bedenken nicht, daß sie dadurch ihre Kunst nur zu einer Hilfe anderer Künste und Wissenschaften machen, oder wenigstens sich der Hilfe der anderen Künste und Wissenschaften so unentbehrlich machen, daß ihre Kunst den Werth einer primitiven Kunst dadurch gänzlich verliert.« In einem Brief an Nicolai setzt zwar Lessing (Bd. 12, S. 225) zu diesen befremdenden Bemerkungen erläuternd hinzu, daß er weit entfernt sei, die Wirkung der historischen Malerei bezweifeln oder gar aus der Welt verbannen zu wollen; er wolle nur behaupten, in Historienbildern sei der Maler weniger Maler als in Stücken, in welchen die Schönheit seine einzige Absicht sei. Wer wird sich an solchem Zugeständniß genügen lassen?

Ist aber weder Landschaft noch Genre noch Porträt noch Historie Wesen und Bestimmung der Malerei, was bleibt? Die Malerei soll sich nur auf die Darstellung einer einzelnen körperlichen Idealschönheit, höchstens auf die Zusammenstellung von zwei oder drei solcher Idealgestalten beschränken. Diese Anschauung, unstreitig den Pompejanischen Bildern entnommen, hat seit

der Entdeckung des großen Mosaikgemäldes der sogenannten Alexanderschlacht, sogar innerhalb der alten Malerei selbst, die glänzendste Widerlegung gefunden.

Es ist unkritisch, sich diese Mängel des Lessing'schen Laokoon verhehlen zu wollen. Der Laokoon bleibt trotzalledem eine der stolzesten und unvergänglichsten Thaten des deutschen Geistes. Die Herrlichkeit der Haupt- und Grundbegriffe bleibt unerschüttert. Unsere klassische Dichtung ist an ihnen emporgewachsen; und wir Nachgeborenen haben, angesichts so mancher gleißenden Tagesverirrung, doppelt und dreifach Ursache, immer und immer wieder bei ihnen in die Schule zu gehen.

Die Literaturbriefe, die Dramaturgie, der Laokoon; man weiß nicht, welchem dieser drei Werke man den Vorrang gestatten soll, wenn man Lessing's Kritik eine schöpferische nennt.

Und was für ein Zauber der Form! Die Kritik selbst ist ein schönheitsvolles Kunstwerk geworden.

Wie reizvoll abwechselnd und doch wie klar durchsichtig ist die Composition; wie scheinbar willkürlich nach Laune und Zufall bald hierhin bald dorthin abschweifend, und doch wie bewußt und sicher immer wieder zur Einheitlichkeit des Grundgedankens zurückkehrend! Wilhelm von Humboldt hat es versucht, diese Compositionsweise in seiner Schrift über Goethe's Hermann und Dorothea nachzuahmen; die Nachahmung ist der schlagendste Beweis für die Unnachahmlichkeit des Urbilds. Das eigenste Compositionsgeheimniß Lessing's liegt darin, daß die Ideen uns nicht als fertige mitgetheilt werden, sondern daß sie sichtbar erst vor unseren Augen entstehen, daß wir sie auch in uns selbst erleben. Schon Garve sagte, der Laokoon sei mehr eine Geschichte der Lessing'schen Meditationen als das bloße Resultat derselben; noch treffender sagte Herder, Lessing's Schreibart sei der Stil eines Poeten, d. h. eines Schriftstellers, nicht der gemacht hat, sondern der da machet, nicht der gedacht haben will, sondern

der uns vordenket; wir sehen sein Werk werdend wie das Schild des Achill bei Homer.

Lessing's letzte kunsttheoretische Untersuchung und zugleich die unmittelbarste Frucht des Laokoon war die unvergleichliche Untersuchung »Wie die Alten den Tod gebildet«, in welcher, um Goethe's treffendes Wort zu gebrauchen, das Schöne seinen höchsten Triumph feierte, und die Unform eines klappernden Gerippes, sowie das Häßliche jeder Art, für immer aus dem Reiche der Kunst verwiesen wurde.

Diese Abhandlung schließt mit den tiefempfundenen Worten: »Nur die mißverstandene Religion kann uns von dem Schönen entfernen; es ist ein Beweis für die wahre, für die richtig verstandene wahre Religion, wenn sie uns überall auf das Schöne zurückbringt.« Diese Worte waren der bedeutsame Vorklang einer neuen Lebensepoche Lessing's. Die letzten Jahre Lessing's gehörten nicht mehr der Kritik der Kunst und Dichtung, sondern der Kritik der religiösen und philosophischen Bildung und Denkart.

---

c. Lessing's theologische Schriften.

Die Luft, in welcher Lessing seine Knabenjahre verlebte, war das schlichte und fromme Walten eines evangelischen Pfarrhauses. Der Vater hatte seine milde, aber durchaus rechtgläubige Gesinnung auch schriftstellerisch durch eine Uebersetzung Tillotson's, eines englischen Vertheidigers des Christenthums, bethätigt.

Als aber der Knabe zum Jüngling erwachsen war, wie

hätte er, der unabhängige und strebende Geist, das wichtigste Anliegen aller menschlichen Bildungskämpfe, wie hätte er seine Religion nur als einen Zufall seiner Geburt und Erziehung, nur als etwas von seinen Aeltern auf Treu und Glauben Angenommenes prüfungslos auf sich beruhen lassen mögen? Zumal im achtzehnten Jahrhundert, dessen tiefstes Lieben und Hassen die religiösen Dinge waren wie uns die politischen?

Wir unterscheiden in dem religiösen und philosophischen Entwicklungsgang Lessing's zwei Epochen; eine Epoche des Werdens und eine Epoche der abgeschlossenen Reife. Die Breslauer Zeit, so entscheidend in seiner künstlerischen Bildung, ist auch hier die entscheidende Wendung.

Schon früh hatte er, wie er sich selbst ausdrückt, klüglich zu zweifeln begonnen. Die theologischen Modeschriften wurden von ihm auf's eifrigste gelesen. Je bündiger ihm der Eine das Christenthum erweisen wollte, erzählt Lessing in einer seiner späteren theologischen Streitschriften (Bd. 11, S. 543), desto zweifelhafter ward er; je muthwilliger und triumphirender es der Andere zu Boden treten wollte, desto geneigter fühlte er sich, es wenigstens in seinem Herzen aufrechtzuerhalten. Wo war der Ausweg aus diesem Labyrinth?

Offenbar ist ein großer Theil jener berühmten Rettungen, welche Lessing während seines Aufenthalts in Wittenberg schrieb, aus dieser Bedrängniß entstanden. Der junge Denker suchte zunächst in der Geschichte der Religion den erlösenden Aufschluß, welchen er in den auf- und abwogenden dogmatischen Streitigkeiten der nächsten Gegenwart nicht finden konnte. Es ist der durchgreifende Grundgedanke dieser auf die Reformationsgeschichte bezüglichen Rettungen, die unbedingte Freiheit des Prüfens und Forschens zu wahren. Namentlich unterwirft die Rettung des Cardanus das Christenthum bereits einer Vergleichung mit dem Judenthum und dem Muhamedanismus, welche unwillkürlich an

Nathan den Weisen erinnert. »Was ist nöthiger als sich von seinem Glauben zu überzeugen, und was ist unmöglicher als Ueberzeugung ohne vorhergegangene Prüfung? Man sage nicht, daß die Prüfung seiner eigenen Religion schon zureiche. Man bediene sich des Gleichnisses nicht, daß, wenn man einmal den rechten Weg wisse, man sich nicht um die Irrwege zu bekümmern brauche. Man lernt nicht diese durch jenen, sondern jenen durch diese kennen.«

Nichtsdestoweniger hatte sich Lessing doch auch jetzt schon zugleich an das Dogmatische selbst gewendet. Wir besitzen bereits aus dieser Zeit einige religionsphilosophische Bruchstücke, deren Bedeutung um so größer ist, da sie unbelauschte Selbstgespräche sind, welche erst nach seinem Tod in die Oeffentlichkeit kamen. Die verschiedenartigen Standpunkte, welche in ihnen hervortreten, bezeugen, wie selbständig und folgerichtig fortschreitend seine inneren Wandlungen waren.

Das erste dieser Bruchstücke führt die Ueberschrift »Das Christenthum der Vernunft« (Bd. 11, S. 604). Es kann kein Zweifel sein, daß die Entstehung desselben mindestens schon in das Jahr 1753 fällt. Ein in Umbreit's und Ullmann's Theologischen Studien und Kritiken (1857. S. 56) veröffentlichter Brief eines Lessing'schen Jugendfreundes, Naumann's aus Bauzen, vom 1. December 1753, enthält die Grundzüge dieses Bruchstücks fast wörtlich; und auch Moses Mendelssohn versichert mehrfach, daß es ihm Lessing sogleich im Anfang ihrer Bekanntschaft, also 1754, mitgetheilt habe. Vgl. K. Hebler: Lessingstudien 1862. S. 26. Dieses Bruchstück versucht, den christlichen Glaubenssatz von der Dreieinigkeit philosophisch zu begründen. Es ist der Standpunkt der sogenannten speculativen Theologie, wie derselbe durch Leibniz so verlockend angebahnt und durchgeführt war; der Glaube soll zum Wissen erhoben und durch dieses gerechtfertigt werden. Mit diesem Standpunkt ist es übereinstimmend, wenn die Rettung des

Cardanus, die in den Jahren 1752 oder 1753 geschrieben ist, an ihrem Helden (Bd. 4, S. 55) lobend hervorhebt, daß derselbe zu klug gewesen, die Aufopferung der Vernunft unter dem Joch des Glaubens zu fordern, daß er aber trotzalledem nicht auf die andere Seite ausgeschweift sei, unserer Religion ihre eigenthümlichen Wahrheiten, auf welche die Vernunft für sich allein nicht hätte kommen können, absprechen zu wollen.

Lessing hat an diesen sophistischen Fechterkunststückchen der speculativen Theologie, welche später wieder durch Schelling und Hegel zu unverdientem Ansehen gelangt sind, nicht lange Genüge gefunden. Aus dem Briefwechsel, welcher bei Gelegenheit des von Lessing herausgegebenen Leibniz'schen Aufsatzes gegen Wissowatius zwischen Moses Mendelssohn und Lessing im Frühjahr 1774 (Lachm. Bd. 13, S. 496; Bd. 12, S. 417) geführt wurde, erhellt, daß Mendelssohn, als Jude von Hause aus gegen solche Beweisart sehr zweiflerisch, an dieser Umkehr Lessing's einen sehr wesentlichen Antheil hatte.

Und das zweite Bruchstück sind die herrlichen »Gedanken über die Herrnhuter« (Bd. 11, S. 22); in Inhalt und Form zum Schönsten gehörend, was Lessing jemals geschrieben hat. Die unverkennbare Anspielung auf Schönaich's 1754 erschienene »Aesthetik in einer Nuß« machen trotz der Einwürfe Hebler's (Lessingstudien. S. 24) die Annahme Danzel's (Bd. 1, S. 233), daß diese Abhandlung aus dem Jahre 1755 stamme, zur fast urkundlichen Gewißheit.

Es ist hier dasselbe fröhliche Gewahrwerden der eigenen Kraft, das Lessing's gleichzeitigen kritischen und dichterischen Bestrebungen einen so unendlichen Reiz giebt; es ist die Zeit seines ersten tiefgreifenden Kampfes gegen die Gewaltherrschaft des französischen Klassizismus, die Zeit seines ersten bürgerlichen Trauerspiels Miß Sara Sampson.

Wer sieht nicht das verächtliche Zurückblicken auf die

theologisirenden Spielereien seines früheren Aufsatzes über das Christenthum der Vernunft, wenn hier Lessing spottet, die jetzigen Zeiten seien, — solle er sagen, so glücklich oder so unglücklich? —, eine so vortreffliche Zusammensetzung von Gottesgelahrtheit und Weltweisheit gemacht zu haben, daß man kaum noch mit Mühe und Noth die eine von der anderen unterscheiden könne, während doch zu bedenken sei, daß dadurch die eine die andere nur schwäche, indem diese den Glauben durch Beweise erzwingen und jene die Beweise durch den Glauben unterstützen solle? Vom Glauben und von der Theologie dringt Lessing nunmehr ausschließlich auf das werkthätige und ausübende Christenthum. Besonders darum haben die Herrnhuter trotz ihrer kleinlichen und eng pietistischen Ursprünge seine herzliche Theilnahme, weil er meint, daß sie mit Hintansetzung aller theologischen Zänkereien lediglich diese schlichte Werkthätigkeit wiederherzustellen bestrebt seien.

Bei solchen Ansichten konnte auf die Dauer der offene Bruch mit der Offenbarung nicht ausbleiben. Lessing vollzog diesen Bruch schon damals. »Aus Eifer für die natürliche Religion«, sagt Mendelssohn in Rückblick auf jene Jahre (Werke. Bd. 3, S. 6; Bd. 2, S. 362), »wollte Lessing fortan keine geoffenbarte neben ihr dulden; er glaubte alle Lichter auslöschen zu müssen, um die völlige Beleuchtung ungetheilt aus dem Licht der Vernunft ausströmen zu lassen.«

Einerseits daher der leidenschaftliche Krieg, welchen jetzt Lessing in den Literaturbriefen gegen die Behauptung der Schriftsteller des nordischen Aufsehers führt, daß Sittlichkeit und Rechtschaffenheit ohne kirchliche Gläubigkeit unmöglich sei; es ist der alte Kampf für die Unabhängigkeit der Moral vom Dogma. Und andererseits die durchaus andere Richtung, welche fortan seine Religionsforschung einschlägt. Wer das Christenthum als geoffenbarte Religion verneint, hat die Aufgabe, das

Wunder seiner Entstehung und seiner Macht und allgemeinen Verbreitung aus natürlichen geschichtlichen Gründen zu erklären.

Diese Aufgabe hat sich Lessing in einem Bruchstück gestellt, das die Ueberschrift »Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion« (Bd. 11, S. 607) führt, und das, wie auch Hebler (Lessingstudien. S. 36) hervorhebt, unzweifelhaft in diese Zeit fällt. Dieses Bruchstück geht ohne Weiteres von der Voraussetzung aus, einen Gott zu erkennen, sich die würdigsten Begriffe von ihm zu machen und auf diese würdigsten Begriffe in allen unseren Handlungen und Gedanken Rücksicht zu nehmen, das sei der vollständige Inbegriff aller natürlichen Religion, zu welcher jeder Mensch nach dem Maß seiner Kräfte verbunden sei. Dieses Maß der Kräfte und Einsichten sei aber verschieden. Als daher eine gemeinsame Staatsreligion nöthig geworden, habe man sich über gewisse Sätze und Begriffe einigen und diesem Uebereinkommen dieselbe Wichtigkeit beilegen müssen, welche die natürlich erkannten Religionswahrheiten durch sich selbst hatten. Man habe aus der Naturreligion eine positive Religion gemacht, wie aus dem Naturrecht ein positives Recht. Die beste geoffenbarte oder positive Religion sei also diejenige, welche die wenigsten, nur äußerlich vereinbarten Zusätze zur natürlichen Religion enthalte und die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigsten einschränke. Das heißt mit anderen Worten, Lessing nimmt zur positiven Religion genau dieselbe Stellung ein wie die englischen und französischen Freidenker; die positive Religion ist auch ihm eine rein menschliche Erfindung und Einrichtung. Jedoch mit dem tiefgreifenden Unterschied, daß diese Erfindung und Einrichtung hier nicht als schlauer und eigensüchtiger Priestertrug erscheint, sondern als unumgängliche politische Zweckmäßigkeit und Nothwendigkeit.

An dieses Bruchstück schließt sich sowohl seinem inneren Gedankengang nach wie nach der Zeit seiner Abfassung folge-

richtig ein anderes Bruchstück an, das der Entwurf einer sehr gründlich angelegten Untersuchung »Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion« (Bd. 11, S. 64) ist. Die Beweisführung sucht zu zeigen, daß diese Fortpflanzung und Ausbreitung auf durchaus natürlichem Wege, ohne Wunder, lediglich durch den Verfall des Heidenthums und Judenthums, und durch die Macht der Schwärmerei, welche auf diesem Boden die triebkräftigste Empfänglichkeit gefunden, erfolgt sei. Diese Schrift ist wahrscheinlich um das Jahr 1760 entstanden; dies beweisen die vielfachen Hinweisungen auf Sophokles, mit dessen Leben und Wirken sich Lessing grade damals sehr angelegentlich beschäftigte. Aber der Anschauungsweise dieser Schrift ist Lessing immer treugeblieben. Als Lessing Gibbon's Geschichte des römischen Reichs kennen lernte, war er, wie aus einem Briefe von Elise Reimarus vom 8. Januar 1779 (Wattenbach. Zum Andenken Lessing's. S. 23) hervorgeht, besonders von dessen geschichtlicher Darstellung der Ausbreitung der christlichen Religion erfreut.

Um das Jahr 1763 beginnt die zweite Epoche in der philosophischen Bildungsgeschichte Lessing's. Seine Forschungen über die ersten christlichen Jahrhunderte hatten ihn zu dem Studium der Kirchenväter geführt. Gleichzeitig aber ergriff ihn das Studium Spinoza's auf's tiefste; wahrscheinlich ist der theologisch-politische Tractat die Brücke gewesen, welche ihn zu dem Hauptwerk Spinoza's hinüberleitete.

Zwei Aufsätze aus jener Zeit bekunden, wie eifrig Lessing sogleich auf die Grundfragen Spinoza's einging. Der eine behandelt das Verhältniß von Gott und Welt, der andere das Verhältniß von Leib und Seele. Es ist bezeichnend, daß beide Aufsätze wieder an Lessing's philosophischen Freund Moses Mendelssohn gerichtet sind.

Der erste Aufsatz (Bd. 11, S. 111) führt die Ueberschrift

»Ueber die Wirklichkeit der Dinge außer Gott«; eine Ueberschrift, welche vielleicht von dem ersten Herausgeber, Karl Lessing, herrührt. Es ist eine Begründung des Spinozismus, deren Art und Sprache darauf berechnet war, auch Diejenigen, welche noch innerhalb der Wolff'schen Philosophie standen, von der Unabweislichkeit desselben zu überzeugen. »Ich mag mir die Wirklichkeit der Dinge außer Gott«, sagt Lessing, »erklären, wie ich will, so muß ich bekennen, daß ich mir keinen Begriff davon machen kann«. Man nenne die Wirklichkeit die Ergänzung der Möglichkeit, so muß doch in Gott als dem vollkommensten Wesen ein Begriff dieser Ergänzung sein; ist aber ein Begriff derselben in ihm, so ist die Sache selbst in ihm, so sind alle Dinge in ihm selbst wirklich. Und zwar hebt diese Wirklichkeit in Gott die Wirklichkeit außer Gott auf. Sonst müßte die Wirklichkeit außer ihm etwas haben, was sie von der Wirklichkeit in seinem Begriff unterscheidet, d. h. es müßte in der Wirklichkeit außer ihm etwas sein, wovon Gott keinen Begriff hat. Eine Ungereimtheit! Ist aber in dem Begriff, den Gott von der Wirklichkeit eines Dinges hat, Alles zu finden, was in dessen Wirklichkeit außer ihm anzutreffen, so sind beide Wirklichkeiten Eins, und Alles, was außer Gott existiren soll, existirt in Gott. Oder man sage, die Wirklichkeit eines Dinges sei der Inbegriff aller möglichen Bestimmungen, die ihm zukommen können; muß nicht dieser Inbegriff auch in der Idee Gottes sein? Folglich ist dieses Urbild das Ding selbst, und sagen, daß das Ding auch außer diesem Urbild existire, heißt das Urbild desselben auf eine ebenso unnöthige als ungereimte Weise verdoppeln. Es ist klar, daß Lessing mit dieser Beweisführung auch zugleich alle Folgerungen Spinoza's theilt. Wer die Unmöglichkeit beweist, daß die Welt außer Gott, beweist zugleich die Unmöglichkeit, daß Gott außer der Welt sei. Es ist die Verneinung Gottes als bewußter, über und außer der Welt stehender selbständiger

Persönlichkeit. Es ist nicht recht begreiflich, wie Mendelssohn im vierzehnten Abschnitt der Morgenstunden mit Rücksicht auf diesen Aufsatz sagen konnte, daß Lessing einen außerweltlichen Gott, nur nicht eine außergöttliche Welt habe.

Das zweite spinozistische Denkmal dieser Zeit ist jener merkwürdige Brief, welchen Lessing am 17. April 1763 (Bd. 12, S. 155) an Mendelssohn schrieb. Er bekämpft die Annahme, welche Mendelssohn in seinen Philosophischen Gesprächen ausgesprochen hatte, als sei die Leibniz'sche Lehre von der prästabilirten oder vorherbestimmten Harmonie zwischen Leib und Seele im Grunde auch die Lehre Spinoza's. Leibniz, sagt Lessing, will durch seine Harmonie das Räthsel zweier so verschiedener Wesen, als Leib und Seele sind, auflösen; Spinoza hingegen sieht nichts Verschiedenes, sieht also keine Vereinigung, sieht kein Räthsel, das aufzulösen wäre; nach Spinoza stimmt die Folge und Verbindung der Begriffe in der Seele blos deswegen mit der Folge und Verbindung der Veränderungen des Körpers überein, weil die Seele nichts als der sich denkende Körper, und der Körper nichts als die sich ausdehnende Seele ist. Und Lessing ist bei dieser rein geschichtlichen Darlegung nicht stehen geblieben. Der Brief selbst bricht allerdings hier ab; vielleicht aus Scheu, gegen Mendelssohn mit der vollen Meinung rückhaltslos herauszutreten. Aber der erste Entwurf dieses Briefes, welcher sich ebenfalls (Bd. 11, S. 112) erhalten hat, sucht die Verschiedenheit beider Ansichten durch ein Gleichniß zu erläutern. Zwei Wilde erblicken zum ersten Mal ihr Bildniß in einem Spiegel. Das Bild in dem Spiegel, sagen Beide, macht eben dieselben Bewegungen, welche ein Körper macht, und macht sie in der nämlichen Ordnung; folglich, schließen Beide, muß die Folge der Bewegungen des Bildes und die Folge der Bewegungen des Körpers sich aus einem und demselben Grunde erklären lassen. Lessing hat nun zwar auch hier das Gleichniß nicht weiter fortgeführt, aber mit Recht

meint Danzel (Lessing. Bd. 2, Abth. 2, S. 112), daß die Art, wie es Lessing fortgeführt haben würde, nichtsdestoweniger außer Zweifel sei. »Der Eine wird sagen, mein Körper bewegt sich für sich selbst und das Bild im Spiegel ebenfalls, sie sind aber durch eine verborgene Macht so eingerichtet, daß sie übereinstimmen müssen, und der Andere wird behaupten, es finde nur eine und dieselbe Bewegung statt, die man nur zweimal an verschiedenen Orten erblicke; die erstere Ansicht wird dem Leibnizianismus, die andere dem Spinozismus entsprechen. Es ist unverkennbar, auf wessen Seite sich die Wage neigt. Der Wilde, der die Ansicht Spinoza's vertritt, erklärt die Sache nach dem wahren Sachverhalt; der andere bringt eine unwahrscheinliche Theorie vor.« Man muß sehr voreingenommen sein, wenn man sich, wie R. Zimmermann (Sitzungsberichte der Phil.-hist. Classe der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften. 1855. Bd. 16, S. 377) und K. Hebler (Lessingstudien. S. 125), gegen das Schlagende dieser Ausführung sträuben will. Lessing hat in der »Erziehung des Menschengeschlechts« (Bd. 10, S. 324) dasselbe Gleichniß wiederholt. Dort sagt er §. 73: »Freilich ist das Bild von mir im Spiegel nichts als eine leere Vorstellung von mir, weil es nur das von mir hat, wovon Lichtstrahlen auf seine Fläche fallen; aber wenn denn nun dieses Bild Alles, Alles ohne Ausnahme hätte, was ich selbst habe, würde es sodann auch noch eine leere Vorstellung oder nicht vielmehr eine wahre Verdoppelung meines Selbst sein?«

Diese Grundanschauungen hat Lessing sein ganzes Leben hindurch festgehalten. Nachdem später durch die Gesammtausgabe der Leibniz'schen Werke von Dutens und durch das Erscheinen der Neuen Versuche über den menschlichen Verstand seine Aufmerksamkeit sich auf's neue zu Leibniz zurückgelenkt hatte, bemerken wir allerdings insofern eine Hinneigung zur Leibniz'schen Monadenlehre, als er, namentlich in seinem Aufsatz, »Daß mehr als fünf Sinne

für den Menschen sein können« (Bd. 11, S. 458) eine allgemeine Beseeltheit der Welt bis in ihre kleinsten Theile annimmt; aber in seiner innersten Wurzel ist sein pantheistisches Denken von diesen Leibniz'schen Einflüssen doch so wenig berührt, daß Lessing im Gegentheil sich zu der Meinung berechtigt glaubt, Leibniz selbst sei im Herzen dem Spinozismus zugethan gewesen.

Wir nehmen daher keinen Anstand, in diesem Sinn Lessing einen Spinozisten zu nennen, wenn anders von dem Bekenntniß eines bestimmten philosophischen Systems bei einem Denker gesprochen werden kann, der von sich sagte, daß sein Credo in keinem Buch stehe, und der es in keiner Weise auf eine vollständige und folgerichtig durchgebildete Schulphilosophie abgesehen hatte.

Es ist zum großen Theil selbst noch ein Nachklang jener von Lessing bekämpften Anschauungsweise, welche von Spinoza wie von einem »todten Hunde« redete, wenn noch immer Verehrer Lessing's es für Ehrenpflicht halten, die Urkundlichkeit des berühmten Gesprächs, welches Lessing mit Jacobi am 6. und 7. Juli 1780 über Spinoza führte, zu verdächtigen. Jacobi hat dasselbe in seinen »Briefen über die Lehre des Spinoza« mitgetheilt. Die ganze Art der Dialektik, ja die Art der einzelnen Redewendungen ist so entschieden Lessingisch, wie Jacobi, an dessen persönlicher Ehrenhaftigkeit zu zweifeln ohnehin nicht der mindeste Grund vorliegt, sie nimmer hätte erfinden können. Und es heißt sich die Sache doch gar zu bequem machen, die spinozistischen Aeußerungen Lessing's dadurch beseitigen zu wollen, daß man sie für neckende Ironie ausgiebt, welche Lessing angewendet habe, um, wie man sich ausdrückt, Jacobi auszuholen.

Gewiß ist es ganz unleugbarer Spinozismus, wenn Lessing in jenem Gespräch den außerweltlichen persönlichen Gott

und die Freiheit des menschlichen Willens verneint. Aber es ist in jenem Gespräch Nichts enthalten, was nicht auch in Lessing's Schriften enthalten wäre. Das Gespräch ist nur ausführlicher und geht von Mund zu Mund freier mit der Sprache heraus.

Hatte nicht bereits auch jene in Breslau geschriebene Abhandlung »Ueber die Wirklichkeit der Dinge außer Gott« auf's unzweideutigste die Einheit und gegenseitige Durchdringung von Gott und Welt gepredigt? Wo ist also das Befremdende, wenn Jacobi erzählt, Lessing habe das Ἓν καὶ πᾶν, das Ein und All, als den Inbegriff seiner Theologie und Philosophie, als seinen philosophischen Wahlspruch, an eine Wand des Gleim'schen Gartenhauses in Halberstadt geschrieben? Auch Herder (Aus Herder's Nachlaß Bd. 2, S. 251) bezeugt das Vorhandensein dieser Inschrift. Und ist es denn befremdend und neckend ironisch, oder ist es nicht vielmehr die ganz unabweisliche Schlußfolgerung aus jenen Sätzen der Breslauer Abhandlung, wenn Lessing in der Erklärung der Weltordnung sich Alles hübsch natürlich ausgebeten haben will und daher, ganz in Uebereinstimmung mit Spinoza, das Entstehen und Bestehen der Welt nur aus wirkenden Ursachen, nicht aber aus Zweckursachen, d. h. aus bewußten Endabsichten ableitet, sondern es ausdrücklich als ein menschliches Vorurtheil bezeichnet, daß wir unsere elende Art, nach Absichten zu handeln, für die höchste Methode ausgeben, und immer nur den Gedanken als das Erste und Vornehmste betrachten und aus diesem Alles herleiten wollen?

Und haben wir nicht ebenso das vollgiltige Zeugniß, daß Lessing auch jene andere Folge der Spinozistischen Grundanschauung, die Leugnung der menschlichen Willensfreiheit, sich zur klarsten Einsicht gebracht hatte und diese Leugnung ohne allen Vorbehalt theilte? Einer der wenigen Vertrauten, welchen Lessing seine philosophischen Ueberzeugungen und Gesinnungen

ganz enthüllte, scheint Karl Wilhelm Jerusalem gewesen zu sein, jener unglückliche Jüngling, welcher durch Goethe's Werther so berühmt geworden ist. Als Lessing 1776 die »Philosophischen Aufsätze« Jerusalem's herausgab, fügte er einem derselben welcher im Sinn Spinoza's ausführte, »daß wir die Lehre von der Freiheit nicht behaupten können, ohne die ersten Gründe aller unserer Erkenntniß über den Haufen zu stoßen« (vgl. Hebler: Lessingstudien. S. 147), folgende Bemerkung (Bd. 10, S. 6) bei: »Der dritte Aufsatz zeigt, wie wohl der Verfasser ein System gefaßt hatte, das wegen seiner gefährlichen Folgerungen so verschrieen ist und das gewiß weit allgemeiner sein würde, wenn man sich so leicht gewöhnen könnte, diese Folgerungen selbst in dem Lichte zu betrachten, in welchem sie hier erscheinen. Tugend und Laster so erklärt, Belohnung und Strafe in diese Grenzen eingeschränkt; was verlieren wir, wenn man uns die Freiheit abspricht? Etwas — wenn es Etwas ist —, das wir nicht brauchen, weder zu unserer Thätigkeit hier, noch zu unserer Glückseligkeit dort; etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müßte als das Gefühl seines Gegentheils nimmermehr machen kann. Zwang und Nothwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirkt, wie viel willkommener sind sie mir als die kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß, das Beste muß. Wenn ich selbst in diesen Schranken so viele Fehltritte noch thue, was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen wäre? Einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet und mich darum nicht minder dem Zufall unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat?« Ja, Lessing setzt hinzu, daß dieses System nicht blos von Seiten der Moral, sondern auch gegen jede Einwendung der Speculation geborgen sei, wenn man nur diese Einwendung durch ein zweites, gemei-

nen Augen ebenso befremdendes System — Lessing meinte die Seelenwanderung — zu heben wisse. Ebensowenig wie es zweifelhaft ist, daß unter jenem System, welches als gefährlich verschrieen werde und in Wahrheit durchaus nicht gefährlich sei, das System Spinoza's gemeint ist, ebensowenig ist es zweifelhaft, daß hier die unbedingteste Verneinung des freien Willens oder, wie sich die philosophische Sprache ausdrückt, der Determinismus gepredigt wird. Auch im Kreise seiner Hamburger Freunde (Wattenbach a. a. O. S. 11) bekannte sich Lessing offen zu dieser Ansicht. Wo also ist das Befremdende, wo die neckende Ironie, wenn Lessing auch in jenem Gespräch mit Jacobi ausspricht, daß er keinen freien Willen begehre, und mit Anspielung auf den bekannten Augsburger Reichstagsschluß diesen Ausspruch in die Worte kleidet, er bleibe ein ehrlicher Lutheraner und behalte »den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung«, daß kein freier Wille sei?

Jacobi, der Glaubensphilosoph, war gekommen, sich bei Lessing Hilfe gegen Spinoza zu holen. Angesichts der überraschenden Entdeckung, daß Lessing selbst Spinozist war, wollte er ihn wieder zur Fahne des Glaubens bekehren; Lessing aber meinte, einen so kühnen Sprung dürfe er seinen alten Beinen und seinem schweren Kopf nicht mehr zumuthen. Und als Jacobi sich rühmte, Spinoza zu kennen, wie ihn nur Wenige gekannt haben möchten, erwiderte Lessing: »Dann ist Ihnen nicht zu helfen, werden Sie lieber ganz sein Freund; es giebt keine andere Philosophie als die Philosophie Spinoza's.«

Bezeichnete sich Lessing als Spinozist, so wollte er seine religiöse und philosophische Grundanschauung als eine wesentlich pantheistische bezeichnen.

Auf der Höhe dieser pantheistischen Anschauung aber konnte Lessing weder mit der christlichen Rechtgläubigkeit noch mit der herrschenden Aufklärungstheologie das Mindeste gemein haben.

Einzig von diesem Gesichtspunkt fällt auf die theologischen Schriften Lessing's die richtige Beleuchtung.

Ueber diese theologischen Schriften Lessing's hat sich eine besondere reichhaltige Literatur gebildet. Wie schon zu Lessing's Lebzeiten auch seine nächsten Freunde die so verschiedenartigen und nicht selten einander widersprechenden Aeußerungen Lessing's nicht zu erklären und auf ihre innere Einheit zurückzuführen wußten, so gehen auch heut noch die Beurtheilungen derselben weit auseinander; und zuletzt begnügen sich Viele mit der Aushilfe, Lessing selbst sei zu einem eigentlichen inneren Abschluß nicht gekommen, sondern habe seine theologischen Kämpfe nur als gymnastische Geistesübung betrachtet.

Wie? Lessing, dieser klarste Kopf, in seiner religiösen Ueberzeugung unklar? Lessing, dieser ehrlichste und sachlichste Charakter, grade hier, wo er sein Schwert am freudigsten und am tödtlichsten schwingt nichts als ein eitler Klopffechter? Es giebt keine andere Lösung, als daß wir in Lessing zwischen einer geheimen zurückgehaltenen und zwischen einer öffentlichen, in mannichfachen Herablassungen und Anbequemungen sich bewegenden Lehre unterscheiden. Gleich Leibniz hatte auch Lessing eine esoterische und eine exoterische Lehre. Die theologischen Schriften Lessing's sind nur exoterische Darstellungen, welche das letzte esoterische Geheimniß zwar andeuten, aber nicht aussprechen.

Lessing selbst hat dafür gesorgt, Denjenigen, der Augen hat, zu sehen, über diese bewußte und absichtliche Doppelstellung nicht im Dunklen zu lassen. Zwar noch 1770 in seiner Schrift über Berengarius (Bd. 8, S. 325) bezeichnete es Lessing als unumgängliche Pflicht, die Wahrheit ganz oder gar nicht zu sagen; aber einige Jahre darauf, nachdem er selbst auf den lauten Tagesmarkt der theologischen Streitigkeiten getreten war, bereits 1773 in seiner Schrift über die Ewigkeit der Höllenstrafen, rühmt er

an Leibniz in den verschiedensten Wendungen, daß dieser willig sein System bei Seite geschoben und einen Jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen gesucht habe, auf welchem er ihn gefunden. Lessing setzt bedeutsam hinzu, Leibniz habe darin nur das gethan, was alle alten Philosophen in ihrem exoterischen Vortrag zu thun gepflegt; er habe eine Klugheit beobachtet, für die freilich die neuesten Philosophen zu weise geworden. Und in der »Erziehung des Menschengeschlechts« ruft Lessing (§. 68) aus: »Hüte Dich, Du fähigeres Individuum, der Du an dem letzten Blatt des Elementarbuches stampfest und glühest, hüte Dich, es Deinem schwächeren Mitschüler merken zu lassen, was Du witterst oder schon zu sehen beginnst.« Ebendaselbst (§. 87—90) tadelt er an den Schwärmern des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts, daß sie den göttlichen Erziehungsplan übereilen und ihre Zeitgenossen, die noch kaum der Kindheit entwachsen, ohne Aufklärung, ohne Vorbereitung urplötzlich zu Männern machen zu können glaubten. In den Freimaurergesprächen (Bd. 10, S. 264) spricht Falk das tiefbedeutende Wort: »Der Weise kann nicht sagen, was er besser verschweigt«. Aus einem Briefe von Elise Reimarus (Wattenbach a. a. O. S. 11) wissen wir, daß Lessing auch an seinen Freunden rügte, wenn sie mit ihren freisinnigen und abweichenden Meinungen zu frei herausgingen.

Lessing hat nie etwas gegen seine Ueberzeugung gesagt, er wollte nicht heucheln und täuschen; »denn das wäre«, sagt Lessing (Bd. 9, S. 163) einmal von Leibniz, »ein wenig zu arg und ließe sich schlechterdings mit keiner didactischen Politik, mit keiner Begierde, Allen Alles zu werden, entschuldigen«. Aber Lessing hat nicht Alles gesagt, was er dachte. Den Rüstigen gab er einzelne Fingerzeige, überließ ihnen aber, den Weg selbst zu finden; und die Lahmen und Bequemen führte er nicht den kürzesten Weg, sondern den ebensten.

Daher zuweilen das scheinbare Zurückgehen Lessing's auf die Sätze der alten Rechtgläubigkeit, über welches seine Berliner Freunde so erstaunt und verstimmt waren. Was konnte er, der Pantheist und Spinozist, dem die Einsicht in die unbedingte Unvereinbarkeit der Religion und Philosophie tiefste Erkenntniß war, was konnte er, der klare und freie Denker, der, wie in der Kunst, so auch in der Religion und Philosophie gegen alle unentschiedene Vermischung und Abschleifung der Gegensätze den entschiedensten Widerwillen hegte, was konnte er, der schon als Jüngling in seinem Aufsatz über die Herrnhuter die modische Zusammensetzung von Gottesgelahrtheit und Weltweisheit, in welcher man nur mit Mühe und Noth die eine von der anderen unterscheiden könne, eine verkehrte Art, das Christenthum zu lehren, genannt hatte, was konnte Lessing gemein haben mit jener halbwüchsigen Vermittlungstheologie, welche auf allen Kanzeln von dem innigen Bande des Glaubens und der Vernunft predigte, welche die Vernunft einschläferte, indem sie sie zu erheben meinte, welche die Philosophie auf's neue zur Magd der Theologie erniedrigte? Diese Theologie war ihm, wie er in dem Fragment eines Gesprächs (Bd. 11, S. 478) spottet, Herkules im Rock der Omphale, da doch der Weiberrock auf dem nervichten Leib überall platze. Was konnte Lessing gemein haben mit dem sogenannten Vernunftchristenthum, von dem er (Bd. 9, S. 421) sagte, daß man nicht so recht eigentlich wisse, weder wo ihm das Christenthum, noch wo ihm die Vernunft sitze?

Zwei Gründe bestimmten Lessing, unter diesen Umständen sich lieber auf die Seite der alten als der neumodischen Theologie zu stellen, so fest und offen er auch jederzeit jede tiefere Uebereinstimmung mit der Orthodoxie ablehnte. Der erste Grund seines Verfahrens liegt in den Worten (Bd. 8, S. 326): »Je gröber der Irrthum, desto kürzer der Weg zur Wahrheit.« In diesem Sinn schreibt Lessing am 20. März

1777 (Bd. 12, S. 482) an seinen Bruder Karl, daß er nur darum die alte orthodoxe Theologie der neueren vorziehe, weil jene mit dem gesunden Menschenverstand offenbar streite und diese ihn lieber bestechen möchte; er vertrage sich mit seinen offenbaren Feinden, um gegen seine heimlichen desto besser auf seiner Hut sein zu können. Und dies ist auch der Sinn jener berühmten Worte eines anderen Briefes vom 2. Februar 1774 (Bd. 12, S. 409): »Mit der Orthodoxie war man, Gott sei Dank, ziemlich zu Rande; man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern; aber was thut man nun? Man reißt die Scheidewand nieder und macht uns, unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen. Meines Nachbars Haus droht ihm den Einsturz. Wenn es mein Nachbar abtragen will, so will ich ihm redlich helfen. Aber er will es nicht abtragen, sondern er will es mit gänzlichem Ruin meines Hauses stützen und unterbauen. Das soll er bleiben lassen, oder ich werde mich seines einstürzenden Hauses so annehmen wie meines eigenen«. Als Mendelssohn von Lavater's zudringlichen Bekehrungsversuchen belästigt wurde, feuerte ihn Lessing (Bd. 12, S. 282) an, mit aller möglichen Freiheit und mit allem nur ersinnlichen Nachdruck aufzutreten; da er allein so sprechen und schreiben könne, während andere ehrliche Leute den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn nicht anders als unter dem Vorwand, es neu zu unterbauen, befördern könnten. Und der zweite Grund seiner scheinbaren Hinneigung zur Orthodoxie war das erneute Studium der Leibniz'schen Schriften, welches auf's neue in ihm die Ueberzeugung geweckt und genährt hatte, daß die religiösen Glaubenssätze eine Vorahnung der Vernunftwahrheit und darum auch eine brauchbare pädagogische Vorstufe für dieselbe seien. Lediglich in diesem

pädagogischen Sinn ist es zu verstehen, wenn Lessing schon am 9. Januar 1771 (Bd. 12, S. 281) an Mendelssohn schrieb, daß er nicht erst seit gestern besorge, mit der Wegwerfung gewisser Vorurtheile ein wenig zu viel weggeworfen zu haben, was er werde wiederholen müssen. »Soll die Welt«, schreibt Lessing am 25. Mai 1777 (Bd. 12, S. 489) an seinen Bruder, »mit Unwahrheiten hingehalten werden, so sind die alten, bereits gangbaren, ebensogut dazu als neue«. Und noch bestimmter hatte er bereits drei Jahre vorher (Bd. 12, S. 409) an ebendenselben geschrieben: »Ich sollte es der Welt mißgönnen, daß man sie mehr aufzuklären suche? Ich sollte es nicht von Herzen wünschen, daß ein Jeder über die Religion vernünftig denken möge? Ich würde mich verabscheuen, wenn ich selbst einen anderen Zweck hätte, als jene großen Absichten befördern zu helfen. Laß mir aber doch nur meine eigene Art, wie ich dieses thun zu können glaube. Und was ist simpler als diese Art? Nicht das unreine Wasser, welches längst nicht mehr zu brauchen ist, will ich beibehalten wissen; ich will es nur nicht eher weggegossen wissen, als bis man weiß, woher anderes nehmen; ich will nur nicht, daß man es ohne Bedenken weggieße, und sollte man auch das Kind hernach in Mistjauche baden. Und was ist sie anderes, unsere neumodische Theologie, gegen die Orthodoxie als Mistjauche gegen unreines Wasser? Darin sind wir einig, daß unser altes Religionssystem falsch ist; aber das möchte ich nicht mit Dir sagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sei. Ich weiß kein Ding in der Welt, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr gezeigt und geübt hätte als an ihm; Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man jetzt an die Stelle des alten setzen will; und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie als sich das alte anmaßt.« Es dünkte Lessing (Bd. 12, S. 417) besser, eine unphilosophische

Sache philosophisch zu vertheidigen als unphilosophisch verwerfen und reformiren zu wollen; er wollte (Bd. 10, S. 298) ruhig den Aufgang der Sonne erwarten, und die Lichter brennen lassen, so lange sie wollen und können, statt die Lichter auszulöschen, und erst, nachdem sie ausgelöscht seien, wahrzunehmen, daß man die Stümpfe doch wieder anzünden oder wohl gar andere Lichter wieder aufstecken müsse.

Angesichts dieser Stellen ist Lessing's Verhältniß zur Orthodoxie durchaus klar. Es gilt von Lessing selbst, was er (Bd. 9, S. 159) an Leibniz rühmt, daß derselbe zwar bei seiner Untersuchung der Wahrheit nie Rücksicht auf angenommene Meinungen genommen habe, daß er aber in der festen Ueberzeugung, keine Meinung könne angenommen sein, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, er wohl oft die Gefälligkeit gehabt habe, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelungen, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen; er habe sein Feuer nicht im Kiesel verborgen, sondern aus Kiesel Feuer geschlagen. Und es ist überaus bezeichnend, wenn Lessing (S. 162) sogleich hinzusetzt: »Ich gebe es zu, daß Leibniz die Lehre von der ewigen Verdammung sehr exoterisch behandelt hat, und daß er sich esoterisch ganz anders darüber würde ausgedrückt haben; allein ich wollte nur nicht, daß man dabei etwas mehr als Verschiedenheit der Lehrart zu sehen glaube. Vielmehr bin ich überzeugt und glaube es erweisen zu können, daß sich Leibniz nur darum die gemeine Lehre von der Verdammung nach allen ihren exoterischen Gründen gefallen lassen, ja gar sie lieber noch mit neuen verstärkt hätte, weil er erkannte, daß sie mit einer großen Wahrheit seiner esoterischen Philosophie mehr übereinstimme als die gegenseitige Lehre. Freilich nahm er sie nicht in dem rohen und wüsten Begriff, in dem sie so mancher Theologe nimmt; aber er fand, daß selbst in diesem rohen und wüsten Begriff noch mehr Wah-

res liege als in den ebenso rohen und wüsten Begriffen der schwärmerischen Vertheidiger der Wiederbringung; und nur dies bewog ihn, mit den Orthodoxen lieber der Sache ein wenig zu viel zu thun als mit den letzteren zu wenig.«

Man wird fragen müssen, ob es nicht doch zur Einführung der neuen Denkweise und zur Vorbereitung der Gemüther für die volle und ganze Erkenntniß der Vernunftwahrheit im Grunde zweckmäßiger war, wenn Reimarus, der Wolfenbüttler Fragmentist, und mit ihm die gesammte deutsche Aufklärungsphilosophie das alte Gebäude lieber ganz abtragen wollte, während Lessing es vorzog, es nur allmälich und, wie ihm dünkte, äußerlich fast unmerklich abzutragen. Die Wirkung seiner Taktik war nur, daß, wie Nicolai (Bd. 13, S. 583) einmal an Lessing schreibt, die Theologen meinten, er sei ein Freigeist, und die Freigeister, er sei ein Theologe. Aber gewiß ist, daß es völlig ungereimt ist, von einer vermeintlichen Umkehr Lessing's zum Christenthum zu sprechen. Treffend sagt K. Schwarz in seiner lehrreichen Schrift über Lessing als Theologe (S. 40): »Man hat gewöhnlich nur die conservative Stellung Lessing's zum alten Glauben in diesen Stellen erkannt, allein dies ist offenbar nur die eine Seite des Gedankens; die andere ist die, daß, wenn er einmal anfange aufzuklären, er eine ganz andere, eine viel radicalere Methode einschlagen werde; er erkennt die Orthodoxie nur deshalb so unparteiisch an, weil er so völlig über sie hinaus ist, viel mehr als Diejenigen, welche als ihre Gegner gelten.«

Und daher andererseits zugleich überall die vollste Wahrung der freien Forschung, die rückhaltloseste Bekämpfung jeder pfäffischen Beschränktheit, welche sich den unverbrüchlichen Rechten des Denkens feindlich entgegenstellt.

Lessing hat allerdings den hergebrachten Sprachgebrauch, die fortschreitende Erkenntniß der Wahrheit als eine fortschreitende Fortbildung und Vertiefung des Christenthums selbst zu bezeichnen,

jederzeit beibehalten.» Das Christenthum«, sagt er in seiner herrlichen »Parabel« (Bd. 10, S. 126), »geht seinen ewigen allmäligen Schritt, und Verfinsterungen bringen die Planeten nicht aus ihrer Bahn; aber die Sekten des Christenthums sind die Phases desselben, die sich nicht anders erhalten können als durch Stockung der ganzen Natur, wenn Sonne und Planet und Betrachter auf dem nämlichen Punkt verharren. Gott bewahre uns vor dieser schrecklichen Stockung«. Aber eben darum dringt er nur um so schärfer auf die Unterscheidung der Bibel und der Religion, auf die Unterscheidung der christlichen Religion, wie sie ungewiß und vieldeutig die Kirchenlehre sei, und der Religion Christi, wie Christus als Mensch sie erkannte und übte und wie sie Jeder mit ihm gemein haben könne und solle. Es ist der Grundgedanke aller seiner theologischen Streitschriften, daß die Bibel zwar die Urkunde, aber nicht die Grundlage oder gar das Maß des Christenthums sei; der Buchstabe sei nicht der Geist; die Bibel enthalte zwar die Religion, aber sie sei nicht die Religion.

Von diesem Standpunkt aus schrieb Lessing seine »Neue Hypothese über die Evangelisten als blos menschliche Geschichtschreiber betrachtet« (Bd. 11, S. 495), von welcher Lessing selbst (Bd. 12, S. 501) meinte, daß er in dieser Art noch nie etwas Gründlicheres und Sinnreicheres geschrieben habe. Er machte in ihr die Frage nach dem Ursprung der biblischen, namentlich der neutestamentlichen Bücher in derselben Weise zum Gegenstand seiner Forschung, wie er einige Jahrzehnte zuvor die Frage nach den Ursachen der Fortpflanzung und Verbreitung des Christenthums zum Gegenstand seiner Forschung gemacht hatte.

Diese Schrift Lessing's, obgleich unvollendet, ist grundlegend für die Geschichte der protestantischen Theologie ge-

worden; sie war der erste und zugleich keimkräftigste Versuch, die Entstehung der Evangelien geschichtlich zu begreifen. Es ist von der neueren Wissenschaft durchaus bestätigt worden, wenn Lessing die Evangelien auf ein hebräisches Urevangelium zurückführte, welches unter den Judenchristen, den sogenannten Nazarenern, aus den Nachrichten der Apostel und aller Derer, welche mit Christus in Verbindung gelebt hatten, entstanden war; und ebenso erkannte Lessing bereits auf's schärfste den wesenhaften Unterschied zwischen den judenchristlichen Evangelien der sogenannten Synoptiker, Matthäus, Lucas und Marcus, und dem heidenchristlichen Evangelium des Johannes, als den Unterschied der fleischlich menschlichen und der geistig göttlichen Auffassung Christi.

Gewaltiger aber noch als diese rein wissenschaftliche Thätigkeit wirkten die zermalmenden Streitschriften, in welchen Lessing mit langverhaltenem und darum nur um so leidenschaftlicherem Zorn gegen die Meute der Pfaffen und Zionswächter losbrach.

In seiner Abneigung gegen die Aufklärungstheologen hatte er sich oft genug mit der Täuschung getragen, daß die alte Orthodoxie im Grunde tolerant sei; nach der Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente aber erfuhr Lessing sattsam, daß die Orthodoxie des achtzehnten Jahrhunderts noch ebenso tobend und verfolgungssüchtig war wie die Orthodoxie des siebzehnten, und daß sie selbst die gemeinsten Mittel nicht abwies, wenn es galt, dem lästigen Störenfried an Ehre, Amt, Gut und Blut zu gehen. Edler und kräftiger ist nie die deutsche Sprache gesprochen worden als in den theologischen Streitschriften Lessing's. Lessing steht mit seiner ganzen Person ein; »wenn der Mensch«, sagt Lessing, »bei dem, was er deutlich für Mißhandlung der Vernunft und Schrift erkennt, nicht warm und theilnehmend werden darf, wenn und wo darf er es denn?« Der freiste Mann Deutschlands war auch der

witzigste und tapferste. Bis in alle Tiefen wurde das deutsche Volksgemüth erregt. Und es ist das lauteste Ehrenzeugniß für diese schönste Charakterthat Lessing's, daß die Göze von heut ihn unter den höflichsten Verbeugungen gegen seine »Theaterlogik« und seinen »Theaterstil« noch eben so tief innerlich hassen und schmähen, wie die Göze von damals.

Wo aber lag das Ziel?

Die Antwort ist das *herrliche* Büchlein »Die *Erziehung* des *Menschengeschlechts*«. Es erschien 1780; als Bruchstück *aber* (§. 1—53) *war es bereits* 1777 dem vierten »Beitrag zur *Geschichte* und *Literatur* aus den Schätzen der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel« beigegeben.

Auch die letzten Zweifel, daß Lessing der Verfasser dieser Schrift sei, sind durch die von Wattenbach (Zum Andenken Lessing's. S. 25, 26) veröffentlichten Briefe der Familie Reimarus beseitigt. Wenn Lessing (Bd. 12, S. 539) am 25. Februar 1780 an seinen Bruder schrieb, daß er diese Schrift nie für seine Arbeit erkennen werde, so ist der Grund dieser Verleugnung wohl einzig und allein in dem Umstand zu suchen, daß er hier offener mit seinem eigensten Glaubensbekenntniß herausgetreten war, als er es sonst in seiner bedächtigen Vorsicht zu thun pflegte. Allerdings ist auch hier der innerste esoterische Kern noch mit sehr viel äußerlicher exoterischer Hülle umkleidet und überschleiert. Was als natürlich fortschreitende Entwicklung des Menschengeschlechts gedacht werden soll, wird als übernatürliche, von Gott selbst nach bestimmten weisen Planen und Absichten geleitete Erziehung dargestellt. Aber man braucht sich nur auf denselben Standpunkt zu stellen, auf welchem der Verfasser steht, und man erblickt, wie der Vorbericht andeutet, nicht nur den Gang, wie sich der menschliche Verstand bisher entwickelt hat, sondern auch, wie er sich noch ferner entwickeln soll. Jenes Ideal eines vollkommenen Elementarbuches, welches von Lessing

in dieser Schrift selbst (§. 46, 47) aufgestellt wird, daß es Vorübungen, Anspielungen und Fingerzeige geben müsse, aus welchen sich die noch zurückgehaltene Wahrheit wie aus einem Keim emportreiben lasse, und daß kein Wort in ihm enthalten sein dürfe, das den Weg zu dieser erschweren oder versperren könnte, ist hier in der glänzendsten Weise erreicht.

Nicht um den Offenbarungsbegriff, wie man gemeint hat, handelt es sich in dieser Schrift. Die Offenbarung, von welcher hier (§. 4) Lessing spricht, giebt dem Menschengeschlecht nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde, sie giebt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher und leichter; Lessing selbst aber sagt an einem anderen Ort (Bd. 10, S. 14) treffend, wer aus seiner Religion die über die menschlichen Begriffe hinausgehenden Lehren auspolirt, hat so gut wie gar keine Offenbarung, denn was ist eine Offenbarung, die nichts offenbart? Und nicht um die Unsterblichkeitslehre, wie man gemeint hat, handelt es sich in dieser Schrift. Diese Schrift nimmt nur darum von der Unsterblichkeitslehre ihren Ausgang, weil sie in ihrer ersten Hälfte ursprünglich jenem Wolfenbüttler Fragment beigefügt war, das die Erkenntniß von der Unsterblichkeit der Seele als unbedingtes Erforderniß jeder übernatürlichen geoffenbarten Religion bezeichnet und darum die Geoffenbartheit der alttestamentlichen Religion verneint hatte. Der Grundgedanke dieser Schrift ist nicht ein religiös dogmatischer, sondern ein religiös sittlicher.

Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts ist eine Entwicklungsgeschichte oder, wie Hegel sich ausdrücken würde, eine Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. Das Judenthum ist das erste Zeitalter, das Alter der Kindheit. »Ein Volk aber (§. 16), das so roh, so ungeschickt zu abgezogenen Gedanken, noch so völlig in seiner Kind-

heit war, was war es für einer moralischen Erziehung fähig? Keiner anderen, als die dem Alter der Kindheit entspricht, der Erziehung durch unmittelbare sinnliche Strafen und Belohnungen. Noch konnte Gott (§. 17) seinem Volk keine andere Religion, kein anderes Gesetz geben, als eines, durch dessen Beobachtung oder Nichtbeobachtung es hier auf Erden glücklich oder unglücklich zu werden hoffte oder fürchtete; denn weiter als auf dieses Leben gingen noch seine Blicke nicht.« Das Christenthum ist das zweite Zeitalter, das Knabenalter. Nicht mehr durch Hoffnung und Furcht zeitlicher Belohnung und Strafe, sondern durch edlere und würdigere Beweggründe (§. 55) sollte das in der Ausübung der Vernunft weitergekommene Geschlecht geleitet werden; Christus war der erste zuverlässige und praktische Lehrer der Unsterblichkeit. War es auch (§. 61) bei manchen anderen Völkern schon vor ihm eingeführter Glaube, daß böse Handlungen noch in jenem Leben bestraft werden, so waren es doch nur solche Handlungen, die der bürgerlichen Gesellschaft Nachtheil brachten und daher auch schon in der bürgerlichen Gesellschaft Strafe hatten; eine innere Reinigkeit des Herzens in Hinsicht auf ein anderes Leben zu empfehlen, war ihm allein vorbehalten. Noch aber steht ein drittes Zeitalter bevor, das Mannesalter. Ist auch das Christenthum höher als das Judenthum, wird es sogar von Vielen, wie vom Knaben sein Elementarbuch, für das Non plus ultra aller Erkenntniß (§. 67) gehalten, so hat doch auch das Christenthum mit dem Judenthum noch »die Eigennützigkeit des menschlichen Herzens« gemein, welche auf Lohn und Strafe achtet, sei es hier oder dort. Das dritte Zeitalter ist (§. 80) das Zeitalter der völligen Aufklärung und derjenigen Reinigkeit des Herzens, welche die Tugend um ihrer selbst willen liebt. »Oder«, ruft Lessing mit edelster Begeisterung (§. 81—86) aus, »soll das menschliche Geschlecht auf diese höchste Stufe der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? Laß mich diese Lästerung nicht denken,

Allgütiger! Nein! sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer besseren Zukunft sich fühlt, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nöthig haben wird; da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist, und nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind. Sie wird gewiß kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Testaments versprochen wird.« Es ist jenes Wort Spinoza's: »Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; die Seligkeit ist nicht die Belohnung der Tugend, sondern die Tugend selbst ist Seligkeit.«

Der Tiefe des Grundgedankens geschieht kein Eintrag, wenn Lessing zuletzt die seltsame Wendung nimmt, diesen geschichtlichen Fortschritt nicht blos der Menschheit, sondern auch jedem Einzelnen zugutkommen zu lassen, und daher in diesem stufenweisen Entwicklungsgang eine neue Bestätigung für seine Lieblingsidee von der Seelenwanderung findet.

Wie unendlich hoch steht Lessing über der Sittenlehre der gleichzeitigen Popularphilosophen! Die Tugend ist nicht blos Pflicht, sondern ist innerste Wesensbethätigung und tiefste Selbstbefriedigung. Das neue Evangelium ist die Verwirklichung des reinen und freien Menschenthums, der großen Idee der Humanität.

Hier wurzelt das Testament Johannis: »Kindlein, liebet Euch«; hier wurzelt die hohe und milde Lebensweisheit Nathan's.

Und hier wurzeln vor Allem auch die unvergleichlichen Freimaurergespräche.

Mit welchem Auge Lessing die staatlichen Zustände der ihn umgebenden Wirklichkeit betrachtete, ist sattsam bezeugt. Das klassische »Gespräch über die Soldaten und Mönche« (Bd. 11, S. 612), stellt die Soldaten, als die Beschützer des Staats, und die Mönche, als die Stützen der Kirche, auf völlig gleiche Linie; »wenn

der Landmann«, sagt einer der Sprechenden, »seine Saat von Schnecken und Mäusen vernichtet sieht, was ist ihm dabei das Schreckliche? daß der Schnecken mehr sind als der Mäuse, oder daß es der Schnecken und der Mäuse so viele giebt?« Und noch deutlicher spricht Lessing seine Ansicht in einem Bruchstück »Deutsche Freiheit« (Maltzahn Bd. 11, 1. S. 382) aus. Gegenüber den Parteigängern des aufgeklärten Despotismus steht Lessing auf der Seite Justus Möser's. Lessing sagt: »Daß in den ältesten Zeiten, von welchen Tacitus schreibt, die Könige und Herzöge der Deutschen ohne Zuziehung des Volks nichts Wichtiges unternehmen durften, ist eine ausgemachte Sache; ebenso ausgemacht ist es, daß in den mittleren Zeiten die Landstände zu allen wichtigen Regierungsgeschäften gezogen wurden, z. B. wenn neue Steuern aufgelegt oder Kriege beschlossen werden sollten. Dies hat Strube in seiner Abhandlung von den Landständen fast von allen Provinzen Deutschlands bewiesen und belegt. Das Historische in dieser Abhandlung ist sehr gut, aber das Politische und Pragmatische desto schlechter und sklavischer. Denn warum sollten nicht auch noch heutigen Tages den Landschaften alle Rechte beizulegen sein, womit sie vor zweihundert oder dreihundert Jahren versehen gewesen? Freilich hat sich die Regimentsverfassung seit zweihundert oder dreihundert Jahren sehr verändert und es ist fast nirgends mehr üblich, alle wichtigen Sachen auf den Landtag zu bringen. Wenn aber das geschieht; sollte es auch geschehen? Sollten wir wenigstens nicht in unseren Schriften unaufhörlich gegen diese ungerechten Veränderungen protestiren, anstatt durch schmeichelnde Nachsicht und Entschuldigung der Großen ihre Thathandlungen rechtsprechen?« Und nachdem Lessing die Errichtung der stehenden Heere, die Bevorzugung des Adels durch Steuerfreiheit und durch Verleihung hoher Civil- und Militairämter, das Emporkommen der Landesherrlichkeit über die verminderte Macht des Kaisers als die hauptsäch-

lichsten Ursachen des Verfalls der Landstände angeführt hat, schließt er: »Aber sind alle diese Ursachen nicht selbst Mißbräuche oder schlimme Folgen einer sonst guten Einrichtung? Und gilt auch nicht hier, daß kein Mißbrauch durch noch so lange Uebung zum rechten Gebrauch wird?«

Nichtsdestoweniger stand Lessing auch in seinem reifsten Lebensalter eigentlich politischen Anliegen fern. Er hatte keine Einsicht in die Natur politischen Handelns und politischer Kämpfe. Als die französischen Aufklärer mit lauter Begeisterung dem nordamerikanischen Freiheitskrieg zujauchzten, als Männer wie Klopstock begeistert in diesen Jubel einstimmten, hatte Lessing nur die kühle Bemerkung, was Blut koste, sei gewiß kein Blut werth.

Auf dem Wege ruhiger und stetiger Bildung glaubte Lessing den Menschen durch die Vernunft zur Tugend, durch die Tugend zur Freiheit und Gleichheit führen zu können; ein Gedanke, welchen auch Schiller mitten unter den Stürmen der französischen Revolution in den Briefen über ästhetische Erziehung des Menschen wieder aufnahm.

In den Freimaurergesprächen, besonders im zweiten, ist dieses höchste Ziel ausgesprochen. Nicht, als ob Lessing in den Freimaurern, wie sie waren und wie sie sind, in der That die arbeitenden Werkmeister der großen Menschheitsidee gesehen hätte; aber im Spielzeug der Kinder erblickte er die Waffen, welche einmal die Männer mit eiserner Hand führen würden.

Die Staaten, sagt das wichtigste dieser Gespräche, vereinigen die Menschen, damit durch diese Vereinigung und in derselben jeder einzelne Mensch seinen Theil von Glückseligkeit desto besser und sicherer genießen könne. Das Totale der einzelnen Glückseligkeiten aller Glieder ist die Glückseligkeit des Staats; jede andere Glückseligkeit des Staats, bei welcher auch noch so wenige einzelne Glieder leiden und leiden müssen, ist Bemäntelung der Tyrannei, nichts Anderes. Dennoch kann auch die beste

Staatsverfassung nicht verhindern, daß viele einzelne Menschen durch sie nichts an ihrer Glückseligkeit gewinnen. Ja, selbst aus dieser besten Staatsverfassung müssen sogar mit innerster Nothwendigkeit Dinge entspringen, welche der menschlichen Glückseligkeit höchst nachtheilig sind. Auch die beste Staatsverfassung ist trennend, ein Staat kann nicht die ganze Menschheit umfassen; der Staat muß sich also in Einzelstaaten zertheilen, deren ein jeder sein eigenes Sonderinteresse hat. Und ist an sich selbst schon das Mittel, welches die Menschen vereinigt, um sie durch diese Vereinigung ihres Glücks zu versichern, zugleich die Menschen trennend, so kommt noch dazu, daß viele von diesen Einzelstaaten ein ganz verschiedenes Klima, folglich ganz verschiedene Bedürfnisse und Befriedigungen, folglich ganz verschiedene Gewohnheiten und Sitten, folglich ganz verschiedene Sittenlehren, folglich ganz verschiedene Religionen haben. Ein Staat, mehrere Staaten; mehrere Staaten, mehrere Staatsverfassungen; mehrere Staatsverfassungen, mehrere Religionen. Und nicht genug, daß die bürgerliche Gesellschaft die Menschen in verschiedene Völker und Religionen theilt und trennt, die bürgerliche Gesellschaft setzt ihre Trennung auch in jedem ihrer Theile gleichsam bis ins Unendliche fort; der Staat ist nicht denkbar ohne Verschiedenheit der Stände. Auch wenn alle Glieder an der Gesetzgebung Antheil haben, so können sie doch nicht gleichen Antheil haben, wenigstens nicht gleich unmittelbaren Antheil; es wird vornehmere und geringere Glieder geben. Auch wenn anfangs alle Besitzungen des Staats gleich vertheilt wären, Vermögensungleichheit wird sogleich wieder entstehen; es wird reichere und ärmere Glieder geben. Diese Uebel des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft sind vorhanden und sind unvermeidlich; dennoch ist die bürgerliche Gesellschaft in ihrem Wesen unanfechtbar. Wenn die bürgerliche Gesellschaft auch nur das Gute hätte, daß einzig in ihr die menschliche Vernunft angebaut

werden kann, ich würde sie auch bei weit größeren Uebeln noch segnen. Wer des Feuers genießen will, muß sich den Rauch gefallen lassen. Aber müssen wir nicht trachten, diese Uebel zu mindern? Weil der Rauch bei dem Feuer unvermeidlich ist, durfte man darum keinen Rauchfang erfinden? Ist es also nicht recht sehr zu wünschen, daß es in jedem Staat Männer geben möchte, die über die Vorurtheile der Völkerschaft hinweg wären und genau wüßten, wo Patriotismus aufhört, Tugend zu sein? Recht sehr zu wünschen, daß es in jedem Staat Männer geben möchte, die dem Vorurtheil ihrer angeborenen Religion nicht unterlägen? Recht sehr zu wünschen, daß es in jedem Staat Männer geben möchte, welche bürgerliche Hoheit nicht blendet und welche bürgerliche Geringfügigkeit nicht ekelt? Dies ist die Aufgabe; es gilt, die unvermeidlichen Uebel des Staats zu heben. Ueber dem Bürger und Religionsbekenner der Mensch, über der bürgerlichen Gesellschaft die Menschheit.

Wir, die wir durch harte politische Kämpfe hindurchgegangen sind und mit unserem tiefsten Lieben und Hassen jetzt mitten in diesen Kämpfen stehen, wir werden nimmer die Meinung Lessing's theilen, wenn er den Staat und die bürgerliche Gesellschaft nur als nothwendiges Uebel, nicht als tiefste menschliche Wesensbedingung betrachtet. Wir suchen die Erfüllung der menschlichen Bestimmung *nicht* über und außer dem Staat, sondern in demselben. Nicht verschwimmendes Weltbürgerthum, sondern freies Zusammenschließen freier Staaten.

Aber das Ziel selbst hat Lessing mit einer Wärme des Gemüths und mit einer Weite seherischen Blicks gezeichnet, daß, wenn die Geschichte auch andere und großartigere Wege wählt und wählen wird, als Lessing innerhalb seiner staatlich engen Zeitbildung zu ahnen vermochte, die Arbeit aller Geschichte doch nur darin bestehen kann, sich dem Ideal dieser allgemeinen Menschen- und Völkerverbrüderung, d. h. der Verwirklichung des

Evangeliums der reinen und freien Humanität immer mehr und mehr anzunähern.

Der hehre Tempel, welchen Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts, im Testament Johannis und in Nathan dem Weisen errichtet hatte, erhielt durch die Freimaurergespräche seine krönende Spitze.

Sie waren die letzte Schrift Lessing's. Unter schweren Leiden, im Gefühl des nahen Todes, hat sie Lessing geschrieben. Sie erschienen 1780. Am 15. Februar 1781 starb er.

Hoffmann von Fallersleben feierte Lessing bei festlicher Gelegenheit mit folgenden schönen Worten:

Dank Dir,
Der Du unter den erhabenen Längstbegrabenen
Ein Meister, den Kranz gezeiget den Meistern
Und die Pfade gebahnt hast unsern Geistern!
Du
Der Kunsterscheinungen Kenner und Richter,
Der Wissensmeinungen Prüfer und Sichter,
Du Schrecken aller Perrückengesichter,
Der Wahrheit Verfechter,
Der Schönheit Wächter!
Dein sei in Lieb' und Dankbarkeit
Heut' gedacht und allezeit!

In Lessing laufen alle Strahlen seines großen Zeitalters zusammen. Indem er sein Zeitalter zum Abschluß brachte, wurde er nothwendig auch der Grund- und Eckstein der Zukunft. »Vormals im Leben ehrten wir Dich als einen der Götter, Nun Du todt bist, herrscht über die Geister Dein Geist.«

Sechstes Capitel.

Bildende Kunst und Musik.

Rafael Mengs. Oeser. Angelica Kaufmann. Ph. Hackert. Chodowiecki. — Gluck. J. A. Hiller. J. Haydn.

Dem Kunstforscher ist es ein unendlicher Reiz, den steten Parallelismus der einzelnen Künste immer auf's neue zu beobachten. Je nach der Gunst oder Ungunst der Zeitverhältnisse überwächst wohl die eine Kunst zuweilen die andere; in der einen Kunst entfaltet sich zu voller Blüthe, was in der anderen knospenhaft verschlossen bleibt. Aber die Richtungen und Grundgedanken, welche die Kunstentwicklung eines Zeitalters bedingen und beherrschen, sind in allen Künsten durchaus dieselben.

Grade in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts tritt dieser Parallelismus sehr deutlich hervor.

Was war die treibende Kraft aller jener gewaltigen Bewegungen, welche der deutschen Dichtung im Zeitalter Friedrich's des Großen einen so raschen und nachhaltigen Aufschwung brachten? Weil durch die welterschütternden Thaten und Ereignisse des siebenjährigen Krieges die deutsche Nation wieder lebendiges Selbstgefühl gewonnen, weil sich endlich wieder aus der Verkümmerung langer Jahrhunderte ein sittlich tüchtiges und gebildetes Bürgerthum erhoben hatte, suchte sich auch die deutsche Dichtung den Fesseln der französischen Kunstformen zu entwinden und strebte nach einem Stil, der künstlerisch ideal und nichtsdestowe-

niger zugleich der natürliche Ausdruck des eigensten Volksnaturells sei. Klopstock, Wieland, Lessing rangen alle nach demselben Ziel, wenn auch auf sehr verschiedenen Wegen und mit sehr verschiedenem Erfolg.

Und auch die bildende Kunst und Musik dieses Zeitalters steht genau innerhalb desselben Entwicklungskampfes; die bildende Kunst noch mit sehr unzulänglichen Kräften, die Musik bereits an das Höchste hinanreichend.

Von ganz Europa wurde als der bedeutendste Maler des Jahrhunderts Anton Rafael Mengs gepriesen. Er war am 12. März 1728 in Außig, einem böhmischen Städtchen an der sächsischen Grenze, geboren. Sein Vater Ismael Mengs, von Geburt ein Däne, war sächsischer Hofmaler. Rafael Mengs, obgleich ununterbrochen zu Dresden und dem sächsischen Hof in nächster Beziehung stehend, lebte größtentheils in Rom und als Hofmaler Karl's III. in Madrid. In Rom ist er 1779 gestorben.

Betrachtet man die wunderbare Lebendigkeit und feine Durchbildung der auf der Dresdener Galerie befindlichen Pastellbildnisse, welche Rafael Mengs als Jüngling malte, so möchte man fast bedauern, daß der Künstler später dieses Gebiet verließ und sich an alle höchsten Aufgaben der Historienmalerei wagte, denen seine Kraft nicht in gleicher Weise gewachsen war. Denn so allgemeine Bewunderung die Altargemälde in der katholischen Kirche zu Dresden, die großen Frescomalereien in Rom, besonders der »Parnaß«, die Versammlung Apoll's und der Musen, in der Villa Albani, die zahlreichen Werke in Spanien, bei den Zeitgenossen erregten, die Nachwelt kann diese Bewunderung nicht theilen. Die Zeitgenossen meinten es als Lobspruch, wenn sie Mengs den philosophischen Maler nannten; auch die Grabschrift, welche ihm Ritter Azara, der spanische Gesandte in Rom, sein begeisterter Freund und Verehrer, im römischen Pantheon neben der Grabstätte Rafael's setzte, feierte ihn als pictor philosophus. Die Nach-

welt weiß, daß das Philosophische dieses Meisters nur darin besteht, daß er, ohne tiefere Genialität, wenn auch vom ernstesten Kunststreben erfüllt, mit seinem schöpferischen Vermögen über die Schranken der in seinen kunstwissenschaftlichen Schriften niedergelegten Einsichten und Grundsätze nirgends hinausreicht. Die bildende Kunst ist ihm wesentlich nur ein eklektisches Zusammenstellen der vermeintlich höchsten Idealformen oder, wie seine eigenen Worte (Werke Bd. 2, S. 192) lauten, die Wahl der schönsten Dinge in einer solchen Natur, die von allen Unvollkommenheiten gereinigt ist. Und weil er diese höchsten, für alle Zeiten bindenden Idealformen besonders in den antiken Bildwerken und Gemälden fand, stellte er auch die Malerei, namentlich Zeichnung und Composition, durchaus unter die Uebermacht der Plastik, unter die Gesetze und Bedingungen statuarischer Strenge und Geschlossenheit. Besonders der berühmte Parnaß der Villa Albani zeigt, wie Mengs immer nur auf's emsigste bestrebt war, den Herkulanischen und Pompejanischen Bildern, welche eben damals in überwältigender Fülle an das Tageslicht traten, nachzueifern; auf diesen Grund der Antike sollten sich sodann die Errungenschaften der großen italienischen Renaissancekunst setzen. Was Wunder also, daß bei dieser Aeußerlichkeit des Machens seine Werke zwar fehlerfrei, geschickt und tüchtig, oft sogar von bewunderungswürdiger Feinheit der Modellirung, in ihrem innersten Kern aber ohne Leben und Empfindung, ohne Frische und Ursprünglichkeit sind? Rafael Mengs ist ein warnendes Beispiel für alle Künstler, welche einzig in der Schönheit der Form Grund und Ziel der Kunst sehen, da doch die schöne Form lediglich nur das nothwendige Mittel zum Ausdruck schöner Gedanken und Empfindungen ist.

Gleichwohl behauptet Rafael Mengs in der Geschichte des künstlerischen Stils eine sehr beachtenswerthe Stellung. Nicht ohne Grund wurde sogar ein Winckelmann so durchaus von ihm gefangen genommen. Rafael Mengs ist nicht groß durch das,

was er leistete, sondern durch das, was er andeutete und vorbereitete. Mit seinem festen Dringen auf Reinheit und Großheit der Form, mit seiner begeisterten Hinweisung auf die Ideale der Antike und der italienischen Renaissance, bekämpfte er den französischen Zopfstil ganz in derselben nachdrücklichen Weise, wie ihn Winckelmann mit seiner Kunstgeschichte, wie ihn Klopstock und Lessing in der Dichtung bekämpften.

Was sich neben Mengs an aufstrebender Kraft regt, steht weiter hinter ihm zurück. Oeser, zuerst in Dresden, sodann in Leipzig, verdankt es besonders seiner Verbindung mit Winckelmann und Goethe, daß sich sein Name im Gedächtniß der Nachwelt erhalten hat; an sich ist er in Erfindung, Zeichnung und Farbe einer der allerärgsten Manieristen und Allegoristen. Und dasselbe Urtheil gilt auch von Angelica Kaufmann, der einst so viel Gefeierten. Sie strebt nach Reinheit und Anmuth der Form; aber ihre Auffassung ist flach, süßlich und sentimental. Philipp Hackert, der Landschafter, obgleich nur Vedutenmaler, hatte den Vortheil, daß ihm die großen Motive aus der Umgegend von Rom, Tivoli, Frascati und Albano ganz von selbst den Ton der großen heroischen Landschaft an die Hand gaben; aber Hackert hat nie verleugnen können, daß er seine wichtigsten Bildungsjahre in Paris verlebt hatte. Er hat kein Herz für das Wildwüchsige und Ursprüngliche, er kennt die Natur nur unter der Zucht der französischen Gartenscheere; er ist ohne Empfindung und ohne Kenntniß des charakteristisch Individuellen, Alles geht bei ihm nur auf äußerlich Schematisches, auf Sauberkeit und Gewandtheit des Machwerks.

So gewiß daher diese Zeit auch für die bildende Knnst eine beginnende Wendung zum Besseren war, so war sie doch nur eine sehr unzulängliche Uebergangsstufe. Was hatte diese kalte und mit allerlei zopfigen Nachklängen vermischte Formengebung in Wahrheit mit der Antike zu thun? Und wie fremd und äu-

ßerlich stand sie dem Denken und Empfinden der eigenen Zeit und Volksthümlichkeit gegenüber, dessen tiefster und schönheitsvollster Ausdruck zu sein das Wesen aller ächten Kunstidealität ist! Dies ist der Grund, warum sich bald darauf einerseits unter Asmus Carstens jene reinere, ausschließlich auf die ächt griechische Kunst gehende Formenrichtung herausbildete, welche in Thorwaldsen und Schinkel ihre unvergänglichsten Blüthen getrieben hat, und warum sich andererseits auch wieder dieser Richtung nach kurzer Frist eine neue Richtung gegenüberstellte, welche in dem Zurückgreifen auf die christliche Kunst des deutschen und italienischen Mittelalters die tiefere Empfindungsweise der heimisch volksthümlichen Religion und Denkart zu wahren suchte. An diesem gährenden Durcheinander blos äußerlich angelernter Richtungen leiden wir noch heut.

Inzwischen fehlte es schon damals nicht an einzelnen Künstlern, welche, unbeirrt von den hochfliegenden Ansprüchen jenes einseitigen Antikisirens, bereits keck in die eigenste Gegenwart und Wirklichkeit griffen. Es ist kein Meister von so großartiger und durchschlagender Kraft unter ihnen, wie der Dichtung in Lessing zu Theil wurde; aber es sind Künstler von achtungswerther Tüchtigkeit.

Anton Graff aus Winterthur, seit 1766 in Dresden, malte mit großer Sicherheit der Zeichnung und mit glücklicher Kraft der Farbe Bildnisse, die zwar nicht die feine Gentilezza haben, durch welche uns die Bildnisse der großen Meister des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts entzücken, welche aber durch scharfen Blick für das Charakteristische, durch geistreiches Erfassen der Individualität einen hohen Rang einnehmen. Graff's Bildnisse sind von geschichtlicher Stimmung getragen, es liegt Monumentalität in ihnen.

Der bedeutendste und wirksamste Künstler volksthümlicher Richtung aber war Daniel Nicolaus Chodowiecki. Mit seinem feinfühligen und behenden Grabstichel hat er die unerschöpflichste und lebendigste Chronik des deutschen Kleinlebens jener Zeit geschrieben.

Ist es zufällig, daß dieser große Seelenmaler des deutschen Bürgerthums der Zeitgenosse Minna von Barnhelm's und der ersten deutschen bürgerlichen Trauerspiele war?

Chodowiecki war am 16. October 1726 zu Danzig geboren; seit 1740 aber lebte er in Berlin, woselbst er am 7. Februar 1801 starb. Ursprünglich Miniaturmaler, hat er sich auch in seinen Stichen und Radirungen vorzugsweise nur in Darstellungen kleinen Formats bewegt; in größeren Darstellungen versagt ihm die Kraft und er wird geschmacklos und zopfig. Chodowiecki begann mit Stoffen aus der nächsten Gegenwart und Wirklichkeit, mit Schilderung des Bauern- und Bürgerlebens, mit Scenen aus dem siebenjährigen Krieg und aus der Geschichte Friedrich's des Großen. Und in diesem Gebiet ist er immer am vorzüglichsten geblieben. Seine »Wallfahrt nach Buchholz« (vgl. J. Chodowiecki's sämmtliche Kupferstiche. Von W. Engelmann. 1857. Nr. 337), seine »Heirathsanträge« (ebend. Nr. 345. 382), seine »Frauenbeschäftigungen« (ebend. Nr. 355), seine »Steckenpferdreiterei« (ebend. Nr. 357) und ähnliche Blätter dieser Art sind von einem unvergleichlich frischen und kecken Blick für das Malerische, von der unbefangensten Lust und Freude am Wirklichen, von unverwüstlicher Laune, von fein ironischem, aber immer gutmüthigem Spott; die Zeichnung ist von geistsprühender Lebendigkeit, der Ton trefflich zusammengehalten.

Es ist kein Wunder, daß es Chodowiecki übel vermerkte, wenn man ihn mit Hogarth verglich; Chodowiecki ist dichterischer als Hogarth, weil er nicht so einseitig satirisch ist. Bald wurde er der von allen Buchhändlern gesuchte Illustrator der beliebtesten Dichtungen, Romane, Kalender und Almanache. Manches Flüchtige und Oberflächliche ist in diese Illustrationen mituntergelaufen; aber nie hat Chodowiecki in dieser betriebsamen Vielgeschäftigkeit sein Naturell und seine Kunst ver-

leugnet. Es bezeichnet den Kreis seiner Darstellungen, wenn wir die bekanntesten der von ihm illustrirten Bücher nennen. Es waren Minna von Barnhelm und die Fabeln und Erzählungen Lessing's, Sebaldus Nothanker und die Anekdoten Friedrich's des Großen von Nicolai, Gellert's Erzählungen, Sophiens Reise, Hippel's Lebensläufe, Pestalozzi's Lienhard und Gertrud, Goethe's Werther und Hermann und Dorothea, Schiller's Kabale und Liebe, die Luise von Voß, der Deserteur von Sedaine, Voltaire's Candide, Rousseau's Heloise, der Don Quixote, der Prediger von Wakefield, Richardson's Clarissa, Smollet's Peregrine Pickle, Sterne's empfindsame Reise. Auch wo er sich an Dichtungen höheren Stils wagt, wie an Shakespeare's Hamlet und Macbeth und an Goethe's Götz, erfaßt er nur die genrehaften Motive. Und nie sind seine Illustrationen nur unselbständig dienend, so daß sie erst durch die beigesetzten erklärenden Textworte Verständniß erhalten müßten, sondern sie sind freie und selbständige Kunstwerke, klar und deutlich in sich, voll eigenen Lebens und Ausdrucks. Freilich liegt auch in Chodowiecki noch unsäglich viel Zopfiges; aber es ist das Zopfige der Trachten und Sitten seines Zeitalters. Innerhalb dieses Zopfes ist Chodowiecki von entzückender Frische und Naivetät.

Höchst eigenthümlich spiegeln sich die in der bildenden Kunst auf- und abwogenden Grundsätze und Geschmacksrichtungen auch in der den bildenden Künsten so nah verwandten Landschaftsgärtnerei. Auch hier derselbe Kampf gegen den französischen Zopf, und mit demselben halben Erfolg.

Mit dem Eindringen der englischen Literatur bürgerte sich in Deutschland zugleich der englische Gartenstil ein. Der französische Stil, wie er sich nach dem Vorbild der großartigen Schöpfungen Lenotre's durch ganz Europa verbreitet hatte, wollte die Natur durch die Kunst völlig überwinden; er war wesentlich Architektur, auf die Erdfläche übertragen. Der englische Stil dage-

gen, durch Pope und Addison angeregt und durch Kent und Brown künstlerisch ausgeführt, will die volle Freiheit und Ungebundenheit der Natur wahren. Er will der Natur nachhelfen und sie verschönen, setzt aber nach Art aller ächten Kunst sein eigenstes Wesen in die Verleugnung der Kunst; er will wieder Natur sein, aber ideale Natur. Der erste englische Garten in Deutschland war der Garten in Schwöbber bei Hameln an der Weser, 1750 vom Freiherrn Otto von Münchhausen angelegt; kurz darauf entstand der englische Garten in Hannover und zu Marienwerder bei Hannover; die schönste Anlage aber im neuen Stil war der Garten zu Harbke bei Helmstedt, vom Berghauptmann von Veltheim mit großem Aufwand ausgeführt. Und doch blieb auch die Kunst der Landschaftsgärtnerei wieder auf halbem Wege stehen und verdarb sich das richtig erkannte Ideal sofort wieder durch die kleinlichsten und abgeschmacktesten Spielereien. Gleichwie der bildenden Kunst das äußerliche Zusammenstellen aller höchsten Idealformen als letztes Ziel galt, so meinte auch die Gartenkunst, wie sich der beste damalige deutsche Theoretiker derselben, Christian Cajus Laurenz Hirschfeld, Professor der Philosophie und der schönen Wissenschaften in Kiel, in seiner »Theorie der Gartenkunst« (Bd. 1, S. 145) ausdrückt, »die Schönheiten, welche die Natur in ihren Landschaften verstreut, auf einen einzigen Platz sammeln und durch harmonische Vereinigung mit Gegenständen, die der Kunst gehören, den Eindruck der Natur erhöhen zu müssen.« Auf eine Fläche von wenigen Morgen wurden künstliche Berge, Hügel, Grotten, Felsen, Seen, Wasserfälle dicht zusammengedrängt. Und ganz besonders trat diese Ueberladung in der architektonischen Staffage hervor. Ist allerdings für größere Parkanlagen die Belebung durch Gebäude unerläßliches Erforderniß, weil erst im Gebäude sich die Nähe des Menschen ankündigt, so müssen doch Architektur und Landschaftsgärtnerei durchaus Hand in Hand gehen und sich zur in-

nigsten Einheitlichkeit der Wirkung zusammenschließen. Die Gartenkunst des achtzehnten Jahrhunderts aber verirrte sich nicht nur in die Bizarrerie der chinesischen Pavillons, welche der von Sir William Chambers eingeführte sogenannte chinesisch-englische Gartenstil sehr begünstigte, sondern warf alle Arten von Gebäuden aller Zeiten und Völker, Obelisken, Tempel mit korinthischen Säulen, Rotunden, römische Grabmale, gothische Kirchen und Burgruinen, türkische Moscheen und chinesische Häuschen, Statuen, Urnen und Vasen bunt und wirr durcheinander. Dazu sentimentale Inschriften, welche dem Lustwandelnden die Empfindungen aufzwangen, welche er bei jeder Scenerie empfinden sollte. Der berühmte Garten von Wörlitz bei Dessau, 1768—1770 von den Gärtnern Schoch und Neumark angelegt, und eine Reihe anderer zum Theil bereits verfallener, zum Theil jetzt wesentlich umgeformter Gärten jener Zeit geben noch heute lebendiges Zeugniß von dieser wunderlichen Mischung reinen Naturgefühls und fader Künsteleien.

Auch jetzt wieder ist die Musik den anderen Künsten weit überlegen.

Sie schafft bereits vollendete Meisterwerke, wo die bildende Kunst, ja selbst die Dichtung nicht über ringende Anfänge hinausreicht.

Doch auch für das Aufstreben der Musik waren durchaus dieselben Gedanken und Richtungen bestimmend und durchgreifend, wie für das Aufstreben der gleichzeitigen Kunst und Dichtung.

In der Kirchenmusik hatten Sebastian Bach und Händel einen Stil geschaffen, welcher volksthümlich deutsch und zugleich im höchsten Sinn künstlerisch ideal war. Das musikalische Drama dagegen stand noch ausschließlich unter der Obmacht der Italiener. Der Schwerpunkt der Geschichte der deutschen Musik im siebenten und achten Jahrzehnt des achtzehnten Jahrhunderts liegt ganz in derselben Weise im Kampf gegen den Zopfstil der

italienischen Oper, wie der Schwerpunkt der gleichzeitigen Geschichte der Dichtung und Malerei im Kampf gegen den Zopfstil der französischen Dichtung und bildenden Kunst liegt. Und auch in der Musik ist der Kampf ein allen Kunstgattungen gemeinsamer. Dieselbe Zeit, welche die erste große deutsche Oper schuf, schuf auch die volksthümlich deutsche Operette oder, wie man sie damals treffend nannte, das deutsche Singspiel, schuf auch die Kunstform der neueren Symphonie.

Gluck's That ist es, das musikalische Drama hohen Stils in Wahrheit erst erschaffen zu haben.

Christoph Wilibald Gluck, am 2. Juli 1714 zu Weidenwang, einem Dorf bei Neumarkt in der Oberpfalz, geboren, hatte bereits über vierzig italienisirende Opern geschrieben, als er 1767 mit seiner »Alceste« auftrat. Die Grundsätze, von welchen er bei der Composition der Alceste geleitet wurde, hat Gluck selbst mit stolzem Freimuth in jenem berühmten Widmungsschreiben ausgesprochen, mit welchem er 1769 die Partitur dem Großherzog von Toscana überreichte. Dieses Schreiben ist eine geharnischte Kriegserklärung gegen die schnörkelhafte und effecthaschende Entartung des italienischen Operngesanges, welchem alle wirklich dramatische Gestaltung und Charakteristik völlig abhanden gekommen war. Der Componist, sagt Gluck, müsse nicht der Eitelkeit der Sänger fröhnen, sondern die Musik zu ihrer wahren Bestimmung zurückführen, die darin bestehe, die Dichtung zu unterstützen, um den Ausdruck der Gefühle und die Kraft der Situationen zu verstärken, ohne die Handlung zu unterbrechen oder durch unnütze Verzierungen zu entstellen. »Ich habe,« fährt Gluck fort, »mich demnach gehütet, den Gang der Handlung zur unpassenden Zeit durch ein Ritornell zu stören, oder einer Passage, in welcher der Sänger die Beweglichkeit seiner schönen Stimme zeigen will, den Ausdruck zu opfern. Ich bin der Meinung, daß die Ouvertüre den Zuhörer auf den Charakter der

Handlung vorbereiten und ihm den Inhalt derselben andeuten soll, daß die Instrumente immer nur im Verhältniß mit dem Grade der Leidenschaften angewendet werden müssen; ich verwendete einen großen Theil meiner Bemühungen auf die Erzielung einer edlen Einfachheit und vermied es daher auch, auf Kosten der Klarheit mit Schwierigkeiten zu prunken; ich habe niemals auf die Erfindung eines neuen Gedankens irgendeinen Werth gelegt, wenn er nicht von der Situation selbst herbeigeführt und dem Ausdruck angemessen war.« Und ganz in demselben Sinn sagt Gluck in einem anderen Briefe (vgl. A. W. Marx: Gluck und die Oper. Th. 2, S. 236), daß die Stimme, die Instrumente, alle Töne, selbst die Pausen, nach dem einzigen Zweck des Ausdrucks streben müßten; die Uebereinstimmung zwischen den Worten und dem Gesange müsse von der Art sein, daß weder das Gedicht auf die Musik, noch die Musik auf das Gedicht gemacht zu sein scheine.

Nur langsam konnte die gewaltige Reform Boden gewinnen. Alceste in ihrer ersten ursprünglichen Gestalt war noch zu einseitig lyrisch; und den durch die Italiener verwöhnten Zeitgenossen war solche strenge Erhabenheit fremd. Gluck's Genius aber entfaltete sich immer mächtiger. Es entstanden Iphigenia in Aulis (1774), die Umarbeitung der Alceste (1776), Armida (1777), Iphigenia in Tauris (1778). In Paris, wohin Gluck seinen Kampfplatz verlegt hatte, entbrannte der Kampf zwischen deutscher und italienischer Musik als der leidenschaftliche Kampf der Gluckisten und Picciniſten. Und schon als Gluck am 15. October 1787 zu Wien starb, war kein Streit mehr, daß Gluck der Schöpfer, und zugleich für alle Zeiten einer der urgewaltigsten Meister der musikalischen Tragödie sei.

In der Tiefe und Folgerichtigkeit der dramatischen Charakterzeichnung, in der Wahrheit und Kraft des Ausdrucks, in der Schärfe der musikalischen Declamation hat Gluck den Späteren

den Weg gezeigt; in der sicheren Empfindung für das einfach Große und Hoheitsvolle, in der großartigen Entfaltung heroischen Menschendaseins, die uns durchweg an die feierliche Erhabenheit der griechischen Tragik gemahnt, ist Gluck bisher nicht wieder erreicht worden.

Es war das Gefühl innigster Gesinnungsverwandtschaft, wenn Gluck und Klopstock für einander die innigste gegenseitige Verehrung hegten. Gluck verhält sich zu Klopstock und den Klopstockianern, wie Karl Maria von Weber zu den Romantikern; die Musiker erfüllten und vollführten auf's herrlichste, was die Dichter zwar auch erstrebten, aber über stammelnde Anfänge nicht hinausbrachten. Und noch auffallender ist die Verwandtschaft Gluck's mit Rafael Mengs, obgleich keine Kunde vorhanden ist, daß jemals der Eine von dem Andern Kenntniß genommen. An künstlerischer Genialität ragt Gluck über Rafael Mengs ebenso weit und noch weiter als über Klopstock hinaus; Gluck schafft tief innerlich für seine Heroen eine ursprüngliche eigene Sprache, wo Mengs nur altbekannte Typen ganz äußerlich wiederholt und zusammenstellt. Beide Künstler aber stehen durchaus innerhalb desselben Formprinzips. Wie bei Mengs die unbedingte Unterordnung der Selbständigkeit der Malerei unter die Gesetze und Grenzen der Plastik, so bei Gluck die gleiche Unterordnung der Selbständigkeit der Musik unter die Gesetze und Grenzen der Charakteristik der Dichtung. Wie bei Mengs das eigenartig Malerische fehlt, so fehlt bei Gluck das eigenartig Musikalische der Polyphonie, das lebensvolle dramatische Zusammen und Gegeneinander der verschiedenen Stimmen und Charaktere. Es ist der Grundzug aller kunstgeschichtlichen Entwicklung, daß der herbe Stil dem schönen Stil vorangeht.

Und nicht minder triebkräftig und erfolgreich als die musikalische Tragödie war die Fortbildung des deutschen Singspiels. Die Keime desselben hatten sich schon vor dem siebenjährigen

Kriege geregt; wie natürlich also, daß eine Zeit, welche das bürgerliche Trauerspiel und das nationale Lustspiel und die trefflichen Genrezeichnungen Chodowiecki's entstehen sah, ihm auf's freudigste entgegenkam!

Als Koch, der berühmte Theaterprinzipal, 1764 die durch den siebenjährigen Krieg unterbrochenen Vorstellungen in Leipzig wieder aufnahm, griff er auch sogleich nach dem Singspiel zurück, mit welchem er bereits 1752 (vgl. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. Th. 3, Buch 2, S. 157) lohnenden Erfolg gehabt hatte. Standfuß, der Componist jener ersten Singspiele: »Der Teufel ist los«, »Des stolzen Bauern Jochem Tröbs« und »Des lustigen Schusters«, war 1756 in den traurigsten Umständen im Spital zu Hamburg gestorben. Koch wendete sich daher an Johann Adam Hiller. Dieser legte jenen älteren Stücken neue Melodien unter, und machte kurz darauf mit der Composition von Schiebeler's Lisuart und Dariolette einen selbständigen Versuch dieser Art. Eben damals aber hatte Christian Felix Weiße, welcher bereits Standfuß die Texte geliefert hatte, für das Singspiel wieder neue Theilnahme gewonnen. Auf einer Reise in Paris war Weiße, wie er in seiner Selbstbiographie (S. 103) erzählt, von Favart's komischen Operetten mit ihren leicht faßlichen und singbaren Chansons auf's lebhafteste angezogen worden; er hegte den Wunsch, das in seinen früheren Singspielen Begonnene nach seinen erneuten Erfahrungen fortzubilden. So entstand bald durch Koch's Vermittelung zwischen Hiller und Weiße das innigste Bündniß. Koch drängte zu immer neuer Arbeit. Jedes Jahr schrieb Hiller ein neues Singspiel; sein Honorar betrug fünfzig Thaler.

Hiller's Bedeutung für die Geschichte des deutschen Singspiels wurde grundlegend für alle Zukunft. Obgleich Hiller, ein Schüler Hasse's und Graun's, nur ungern auf die Beschränkung einging, welche ihm die dürftigen Gesangskräfte der Koch'schen Truppe auferlegten, lebte er sich doch in diese Beschränkung so tief

und liebevoll ein, daß er in ihr sein eigenstes Wesen und seine erfolgreichste Wirksamkeit fand. Im Leben krank und hypochondrisch, war Hiller nichtsdestoweniger in seiner Kunst kerngesund, voll froher Laune und muthwilligem Scherz; unerschöpflich an natürlichen, gesangreichen, anmuthigen, klar faßlichen und darum ächt volksthümlichen Melodien. Von Bühne zu Bühne wandernd und durch Clavierauszüge in allen Ständen und Familien verbreitet, sind diese Lieder schnell allgemeinbeliebte Volksweisen geworden und haben nicht wenig dazu beigetragen, den Sinn für das Volkslied zu wecken. Noch heute haben sich einzelne dieser Singspiele Hiller's, vor Allem »die Jagd« auf unseren Bühnen erhalten. Den Gesetzen des Dramas entsprechen sie nicht; es sind Lieder und wieder Lieder, ohne alles Ensemble. Aber diese Lieder selbst üben zum Theil noch immer ungeschwächt ihren eigenthümlichen Zauber.

Das Singspiel war der treuherzige Ausdruck des deutschen Volksgemüths; fröhlich, scherzhaft, und doch so schlicht und innig, so ganz in der idyllischen Lust deutschen Kleinlebens befriedigt. Daher auch die wohlthuende Erscheinung, daß unter den zahlreichen Nachahmungen, die sogleich von allen Seiten auftauchten, fast nirgends sich Uebertreibung oder flache Modetändelei einschleicht, sondern ein jeder neue Meister immer nur wieder eine neue Spiegelung derselben kernhaften Grundstimmung ist. Unmittelbar aus der Schule Hiller's erstehen in Norddeutschland Neefe, André, Benda, Schweitzer, Reichardt, Stegmann. In Wien waren bereits lange vor Hiller selbständige Anfänge vorhanden gewesen; schon 1752 war Haydn zum komischen Singspiel geführt worden. Jetzt aber erhob sich unter der anregenden Rückwirkung Hiller's dort die Pflege des Singspiels auf's neue. In Karl Ditters von Dittersdorf's ewig jugendfrischem »Doctor und Apotheker« und »Hieronymus Knicker« zeigt das Wiener Singspiel seine anmuthigste und keckste Entfaltung. Ihm folgten Schenk mit dem Dorfbarbier, Kauer mit dem Donauweibchen.

Wohl fehlte es nicht an ernsten Männern, die diesem leichten Spiel nur mit Unbehagen zusahen. Ramler klagt in einem Brief an Knebel (Literar. Nachlaß. Bd. 2, S. 33), daß die komische Oper alle Tragödie und Komödie verdränge; Boie (ebend. S. 108) stimmt in dieselbe Klage ein; auch von Lessing werden ähnliche mißmuthige Aeußerungen erzählt. Aber es führen viele Wege zum Himmelreich. Das deutsche Drama ist trotzdem groß geworden. Und aus dem deutschen Singspiel ist Mozart's »Belmonte und Constanze oder die Entführung aus dem Serail« hervorgegangen.

Und gleichzeitig mit der deutschen Oper und Operette entwickelte sich auch die deutsche Instrumentalmusik.

Kein anderes Volk hat eine Kunst der Instrumentalmusik wie das deutsche.

Als die deutsche Lyrik in der weitpauschigen Odendichtung Klopstock's und seiner Nachahmer noch sehr steif und unbeholfen einherschritt, als in der deutschen Lyrik der unmittelbare Gefühlsausdruck noch überall durch die breiteste Lehrhaftigkeit niedergehalten und unterdrückt wurde, so daß selbst der Dichter der preußischen Grenadierlieder für seine frisch aus dem Leben gegriffene kriegerische Stimmung den Volkston nur noch höchst unzulänglich finden konnte, schuf Haydn bereits seine unsterblichen Claviersonaten, Symphonien und Quartette.

Franz Joseph Haydn, am 31. März 1732 zu Rohrau in Nieder-Oestreich geboren, war eine Zeitlang durch die Schule der Italiener gegangen; hauptsächlich aber hatte er sich nach dem Vorbild Philipp Emanuel Bach's gebildet.

Riehl hat in seiner geistvollen Charakteristik Haydn's (Musikalische Charakterköpfe. Zweite Folge. S. 327) vortrefflich hervorgehoben, wie sich in Haydn die großen und raschen Bildungsfortschritte der Kunstgeschichte seiner Zeit deutlicher und schärfer ausgeprägt haben, als in irgendeinem anderen Künstler. Seine

Anfänge, obgleich bereits von sprudelnder Erfindungskraft, sind in der Empfindung noch eng und kleinbürgerlich, in der Behandlung noch hart und herb. Aber wie das deutsche Leben selbst, so wächst auch Haydn von der Zeit des siebenjährigen Krieges bis zur französischen Revolution immer mächtiger an Pathos und lyrischem Schwung; sein Gesichtskreis wird weiter und bestimmter, die Formen werden milder, phantasievoller, abgerundeter; die Instrumentation, zuerst noch knapp und kahl, wird, zum Theil durch die Rückwirkung Mozart's, reicher und glänzender, oft sogar überreich. Nennt man Haydn den Schöpfer der neueren Instrumentalmusik, so hat dies den tiefgreifenden Sinn, daß er zuerst ihre Kunstformen festgestellt hat.

Was von der ganzen Zeit in allen Kunstgattungen erstrebt wurde, die innigste Versöhnung und Durchdringung des Künstlerischen und Volksthümlichen, von Haydn war es in vollster Mustergiltigkeit erreicht. Auch innerhalb der höchsten Kunstgestaltung ist Haydn ein durch und durch naiver Meister geblieben. Aufgewachsen unter kernigen Volksliedern, welche sein Vater und seine Mutter, schlichte Handwerksleute, allabendlich zur Harfe sangen, und welche so tief in das Herz des Knaben gedrungen waren, daß er sie als Greis noch auswendig wußte, hat Haydn immer und überall, auch in seinen glänzendsten Leistungen, jenen frischen und innigen Naturton, der sich unwiderstehlich die Herzen erobert. Wir lächeln, wenn wir in Dittersdorf's Selbstbiographie (S. 328) lesen, daß die Zeitgenossen Haydn mit Gellert verglichen; aber dieser Vergleich beweist nur, wie tief man von Anbeginn das ächt Deutsche und Volksthümliche Haydn's empfand. Nicht mit Gellert's, sondern mit Goethe's Lyrik ist Haydn's Musik zu vergleichen; so ganz und gar hat sie dieselbe schlichte Natürlichkeit, dieselbe Frische und bezaubernde Anmuth. Heiter und in tiefster Seele vergnügt, ist Haydn oft voll der

muthwilligsten Späße und Scherze; aber immer zart und innig, immer voll Maß und Schönheit.

Der Frühlingshauch einer neuen Zeit liegt über Haydn's Schöpfungen.

Auf Gluck und Haydn folgen Mozart und Beethoven, auf Klopstock und Lessing folgen Goethe und Schiller.

unbestimmten Sehnsucht und Schmerz, aber wahrhaft und innig, immer noch Maß und Schönheit.

Der Frühlingshauch einer neuen Zeit liegt über Mozarts Schöpfungen.

Auf Gluck und Haydn folgen Mozart und Beethoven, auf Klopstock und Lessing folgen Goethe und Schiller.